

DER ZADDIK IN TALMUD UND MIDRASCH

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER WÜRDE
EINES DOKTORS DER PHILOSOPHIE
DER PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT BASEL

VORGELEGT VON

RUDOLF MACH

VON PRAG



LEIDEN
E. J. BRILL
1957



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548806_0001

DER ZADDIK IN TALMUD UND MIDRASCH

DER ZADDIK IN TALMUD UND MIDRASCH

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER WÜRDE
EINES DOKTORS DER PHILOSOPHIE
DER PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT BASEL

VORGELEGT VON

RUDOLF MACH

VON PRAG



LEIDEN
E. J. BRILL
1957

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät auf
Antrag der

Herren Prof. Dr. W. BAUMGARTNER und Prof. Dr. F. MEIER.

Basel, den 15. November 1952.

Prof. Dr. EDGAR SALIN, Dekan

VORWORT

Das Wort *šaddiq* ist ein Zentralbegriff der religiösen Anthropologie des Judentums. Die vorliegende Arbeit will versuchen, die auf diesen Begriff bezüglichen Aussagen des Talmud und Midrasch zu sammeln und zu ordnen.

Die Gesichtspunkte, auf welchen die Gliederung der Arbeit beruht, ergaben sich während der Durcharbeitung des gesammelten Materials grösstenteils von selbst, so vor allem die Einteilung der Quellenaussagen in zwei grosse Gruppen.

Die erste Gruppe, mit der sich der erste Teil der Arbeit beschäftigt, besteht aus denjenigen Aussagen, welchen die Auffassung der Gerechtigkeit als eines *character acquisitus*, als einer durch das entsprechende Verhalten erwerbbaaren Eigenschaft, zugrunde liegt. In der zweiten Gruppe der Aussagen, dem Gegenstande des zweiten Teiles dieser Arbeit, erscheint dagegen die Gerechtigkeit als ein *character innatus*, als eine Art charismatischer Begabung. Näheres darüber in der Vorbemerkung zum zweiten Teile, S. 53 ff.

Über die Quellen der Darstellung gibt das Literaturverzeichnis Auskunft. Manches blieb mir unzugänglich, so z.B. alle die von Grünhut, Higger und Wertheimer veröffentlichten Midraschtexte. Übrigens wird auf eine erschöpfende Auswertung selbst der zugänglichen Quellenwerke kein Anspruch erhoben. Andererseits darf aber der Hoffnung Ausdruck gegeben werden, dass im Laufe der Darstellung so ziemlich alle Aspekte des behandelten Begriffes wenigstens gestreift worden sind. Nicht berücksichtigt worden ist die Gerechtigkeit Gottes — über diese handelt A. Marmorstein in seiner Schrift *The old Rabbinic doctrine of God* (London 1922) —, ferner „die Gerechten der Völker“, worüber S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, S. 68-75 zu vergleichen ist. Auch der Gerechte als Märtyrer blieb unberücksichtigt. Nach dem Abschluss der Arbeit ist manches Neue hinzugekommen, doch zu einer Überarbeitung fehlte es an Musse. Einige Nachträge liessen sich noch in den Anmerkungen unterbringen; einige Irrtümer, auf die mich die Herren Professoren Baumgartner, Bloch und Meier freundlich aufmerksam gemacht hatten, sind beseitigt worden. Im übrigen erscheint die Arbeit in derselben Form, in welcher sie der Philo-

sophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel im Jahre 1952 als Dissertation vorgelegt wurde.

Das Deutsche ist dem Verfasser eine Fremdsprache; möge deshalb der Leser die allfälligen Sprach- und Stilfehler entschuldigen.

Die Drucklegung dieser Arbeit ist durch die grosszügige Unterstützung ermöglicht worden, die mir von den folgenden Institutionen gewährt wurde:

Department of Oriental Studies, Princeton University.

Forschungskommission der Universität Basel.

University Research Committee, Princeton University.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, an dieser Stelle meinen herzlichen Dank auszusprechen.

Princeton, New Jersey
Sommer 1957.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	V
Verzeichnis der Abkürzungen	IX

ERSTER TEIL.	I
--------------	---

I. Verwandte Begriffe	3
II. צדיק im forensischen Sprachgebrauch	9
III. Die Wege zur Gerechtigkeit:	14
1. Der Gehorsam.	14
2. Die Wohltätigkeit	14
3. Die Gerechtigkeit durch das Vertrauen	19
4. Der Kampf gegen den bösen Trieb	22
IV, Der Lohn der Gerechtigkeit	26
V. Der freie Entschluss zum gerechten Lebenswandel	32
VI. Die Regeln für die Bestimmung des sittlichen Charakters der alttestamentlichen Persönlichkeiten	47

ZWEITER TEIL.	51
---------------	----

I. Vorbemerkung	53
II. Die Geburt	59
III. Der Geburtstag Isaaks	77
IV. Der Charakter des Zaddik	86
V. Der Liebling Gottes	90
VI. Die äusserlichen Merkmale des Zaddik	99
VII. Das Wirken des Zaddik:	108
1. Die Macht des Zaddik	110
2. Der Zaddik und die Tiere	114
3. Der Zaddik und seine menschliche Umgebung.	117
4. Der Zaddik als Mittler	124
VIII. Die Nachfolge der Gerechten	134
IX. Der Tod des Zaddik:	147
1. Die Ursache des Todes	147
2. Die letzten Stunden	154
3. Die Trauer	163
X. Der Zwischenzustand.	167

XI. Das Schicksal der Seele nach dem Tode.	174
XII. Die Seelenreise	181
XIII. Die Auferstehung und der kommende Äon	195
1. Die Auferstehung	195
2. Der Charakter der messianischen Zeit	201
3. Die Gerechten im Paradies.. . . .	206
XIV. Der Gerechte als Kaufmann.. . . .	215
 Anhang I. Die nautische Symbolik in der rabbinischen Literatur.. . . .	 223
Anhang II. Verzeichnis der in Talmud und Midrasch als „gerecht“ bezeichneten alttestamentlichen Persönlich- keiten	 242

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

Die folgende Zusammenstellung enthält auch die Titel der häufiger benutzten Hilfsmittel. Weitere Literaturangaben befinden sich in den Anmerkungen.

- Abū Dāʿūd: Muḥtaṣar sunan Abī Dāʿūd, hg. Aḥmad Muḥammad Šakir. Kairo, 1948ff.
- Abū Nuʿaim: Ḥilyat al-awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-ašfiyāʾ. 10 Bde. Kairo, 1932-38.
- AgBer: Agadath bereschith, hg. S. Buber. Krakau, 1903.
- AgSchir: Agadath Shir Hashirim, ed. S. Schechter. Cambridge, 1896. (Zitiert nach Zeilen).
- Andrae, Tor: Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde. Stockholm, 1918.
- : Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala, 1926.
- Aphrahat: Aphrahatis sapientis Persae demonstrationes ed. Parisot. Paris, 1894-1907. (Patrologia syriaca, v. I.-II.).
- ARN: Aboth de Rabbi Nathan (Recensio A und B) ed. S. Schechter. New York, 1945.
- AZ: Aboda zara.
- b.: babylonischer Talmud (benutzt wurde die Ausg. Wilna, Romm).
- Bacher AgBA: Bacher, W. Die Agada der babylonischen Amoräer. Frankfurt a.M., 1913.
- Bacher AgPA: Ders., Die Agada der palästinensischen Amoräer. 3 Bde. Strassburg, 1892-99.
- Bacher AgTa: Ders., Die Agada der Tannaiten. Bd. I (2. Aufl.) Strassburg, 1903. Bd. II *ibid.* 1890.
- Bacher Rabb.: Ders., Rabbanan; die Gelehrten der Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der anonymen Agada. Budapest, 1914.
- Bachter Term.: Ders., Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. Leipzig, 1899-1905.
- Bar.: Baraita.
- BB: Baba bathra.
- Bergmann Leg.: Bergmann, J. Die Legenden der Juden. Berlin, 1919.
- Ber. Rab.: Midraš berešit rabbati, ex libro R. Mosis Haddaršan collectus ... ed. Ch. Albeck. Jerusalem, 1940.
- BHM: Bet ha-midrasch. Sammlung kleiner Midraschim ... ed. A. Jellinek. Jerusalem, 1938 (anast. Neudruck der Ausg. Wien, 1853-1878) 6 Bde.
- Bieler, L.: ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum. 2 Bde. Wien, 1935-36.
- BK: Baba kamma.
- BM: Baba mezia.
- Bousset, W.: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 3. Aufl. v. H. Gressmann. Tübingen, 1926.
- bT: babylonischer Talmud.
- Büchler, A.: Types of Jewish-Palestinian piety from 70 B.C.E. to 70 C.E. London, 1922.
- Buḥārī: Ṣaḥīḥ. Kairo, 1306 H.

- CantR: Canticum rabba (s. Midrasch rabba).
 Chag.: Chagiga.
 Cumont, F.: Afterlife in Roman paganism. New Haven, 1922.
 Dalman, G.: Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. 2. Aufl. Frankf. a. M., 1922.
 DEZ: Derech erez zuta (s. Tawrogi).
 DtR: Deuteronomium rabba (s. Midrasch rabba).
 DtR Lieberman: Midrash Debarim rabbah, ed. for the first time from the Oxford ms. no. 147 . . . by Saul Lieberman. Jerusalem, 1940.
 EcclR: Ecclesiastes rabba (s. Midrasch rabba).
 Ehrenfeld, A.: Der Pflichtbegriff in der Ethik des Judentums. Diss. Würzburg 1932.
 Eisenstein, J. L.: Ozar midraschim. 2. Aufl. New York, 1928.
 Eisler, R.: Weltenmantel und Himmelszelt. München, 1910.
 Ephraem Syrus: Opera omnia. Rom, 1732-46.
 Erdmann, G.: Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäusevangeliums und Vergils vierte Ekloge. Göttingen, 1932.
 Erman-Ranke: Ägypten und ägyptisches Leben in Altertum. Tübingen 1923.
 EsthR: Esther rabba (s. Midrasch rabba).
 ExR: Exodus rabba (s. Midrasch rabba).
 Festschr. H. Cohen: Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigsten Geburtstage. Berlin, 1912.
 Firdaus al-muršidiya: Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī . . . hg. u. eingeleitet von Fritz Meier. Leipzig, 1948. (Bibliotheca Islamica, Bd. 14).
 GenR: Bereschit rabba, mit krit. Apparat und Kommentar hg. J. Theodor (fortgesetzt v. Ch. Albeck). Berlin, 1912 ff.
 Ginza: s. Lidzbarski.
 Ginzberg, L.: The legends of the Jews. 7 Bde. Philadelphia, 1909-1938.
 Ginze Schechter: v. l. Midrasch and Haggadah, ed. L. Ginzberg. New York, 1928.
 Gressmann, H.: Der Messias. Göttingen, 1929.
 Grünbaum, M.: Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, hg. F. Perles. Berlin, 1901.
 Günter, H.: Buddha in der abendländischen Legende? Leipzig, 1922.
 —: Psychologie der Legende. Freiburg i. B., 1949.
 Hennecke, E.: Neutestamentliche Apokryphen. 2. Aufl. Tübingen, 1924.
 Hirsch, W.: Rabbinic psychology. London, 1947.
 j.: Talmud jeruschalmi (anast. Neudruck der ed. princeps, o.O.u.J.).
 Jalkut: Jalkut Schimeoni. Berlin, Choreb-Verlag, 1926.
 Ibn al-Daiba': Tamyiz al-ṭayyib min al-ḥabīṭ fīmā yadūr 'alā alsinat al-nās min al-ḥadīṭ. Kairo, 1324 H. (vgl. Brockelmann, GAL II, 2. Aufl., p. 527).
 Ibn Ḥanbal: Musnad, ed. Aḥmad Muḥammad Šākir, Kairo, 1365 H. ff. (im Erscheinen begriffen).
 Ibn Qayyim: I. Q. al-Ḡauziya: Kitāb al-rūḥ. Ḥaidarābād, 1357 H.
 JE: The Jewish Encyclopedia.
 Jebam.: Jebamoth.
 Johannesbuch: s. Lidzbarski.
 Kautzsch, E.: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. 2 Bde. Tübingen, 1900.
 Kidd.: Kidduschin.

- Kisā'ī: Qīṣaṣ al-anbiyā', ed. I. Eisenberg. Leiden, 1922.
- Klein, S.: Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten (Diss.) Berlin, 1908.
- Krauss Lehnw.: Krauss, S.: Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrash und Targum. Bd. II, Berlin, 1899.
- Lekach: Lekach tob (Pesikta zutarta), ed. S. Buber. Wilna, 1884.
- LevR: Leviticus rabba (s. Midrasch rabba).
- Levy NHWB: Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. 4 Bde. Leipzig, 1870-1889.
- Liddell-Scott: A Greek-English lexicon. Oxford, 1948.
- Lidzbarski, M.: Mandäische Liturgien. Berlin, 1920 (Abh. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Ph.-hist. Kl., N. F. Bd. XVII).
- , Das Johannesbuch der Mandäer. Giessen, 1905-15.
- , Ginza ... übers. u. erklärt. Göttingen, 1925.
- Lieberman, S.: Greek in Jewish Palestine. New York, 1942.
- M.: Mischna (Ausg. Wien-Budapest, 1938).
- Mand. Lit.: s. Lidzbarski, Mandäische Liturgien.
- Marmorstein, A.: The doctrine of merits in old Rabbinical literature. London, 1920.
- Mech.: Mechilta d'Rabbi Ismael, ed. H. S. Horowitz und I. A. Rabin. Frankf. a. M., 1931.
- Mech. RSBJ: Mechilta de-Rabbi Simon ben Jochai ... rekonstruiert ... von D. Hoffmann. Frankfurt a.M., 1905.
- Meg.: Megilla.
- Meissner, B.: Babylonien und Assyrien. 2 Bde. Heidelberg, 1920-25.
- MG Gen: Midrash haggadol on the Pentateuch. Genesis. I. ed. M. Margulies. Jerusalem, 1947.
- MG Lev: Midrash haggadol Leviticus, ed. E. N. Rabinowitz. New York, 1932.
- MG Num: Midrash haggadol on the Numbers (Kap. 1-5), ed. S. Fisch. Manchester, 1940.
- MGWJ: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
- Midr. Abba Gorion: s. Sifre de-agadetha.
- Midr. panim acher.: s. Sifre de-agadetha.
- Midr. Prov.: Midrasch Mischle, ed. S. Buber. Wilna, 1893.
- Midr. Ps: Midrash Tehillim, ed. S. Buber. Wilna, 1891.
- Midrasch rabba: Ausg. Wilna, Romm, 1884 ff.
- Midr. Sam: Midrasch Samuel, ed. S. Buber. Krakau, 1893.
- Midr. Tan.: Midrasch Tannaim zu Deuteronomium, ed. D. Hoffmann. Berlin, 1909.
- MK: Moed katon.
- Moore, G. F.: Judaism in the first centuries of the Christian era. 3 Bde. Cambridge (Mass.), 1927-30.
- Muslim: Ġāmi' al-ṣaḥīḥ. Istanbul, 1329 H. ff.
- Mustadrak: M. b. A. b. M. al-Hākim al-Nisābūrī: al-Mustadrak 'alā 'l-Ṣaḥīḥain fī 'l-ḥadīṡ. 4 Bde. Haidarabad, 1340 H. —
- MZ: Midrasch zutta, ed. S. Buber. Berlin, 1894.
- Nasā'ī: Sunan. Kairo, 1348 H.
- Nedar.: Nedarim.
- Nilsson, M. P.: Geschichte der griechischen Religion. 2Bde. München, 1941-50.
- Norden, E.: Die Geburt des Kindes. Leipzig, 1924.
- NumR: Numeri rabba (s. Midrasch rabba).

- Nyberg, H.S.: Hilfsbuch des Pehlevi. 2 Bde. Uppsala, 1928-31.
 Odeberg, H.: 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. Cambridge, 1928.
 Pavry: Jal Dastur Cursedji Pavry: The Zoroastrian doctrine of a future life ... 2. Aufl. New York, 1929.
 Pedersen, J.: Israel, its life and culture. 2 Bde. London, 1926-40.
 Pesach.: Pesachim.
 PesR: Pesikta rabbati ... krit. bearbeitet von M. Friedmann. Wien, 1880.
 PesRK: Pesikta, die älteste Hagada ... von Rab Kahana, hg. S. Buber. Lyck, 1868.
 PRE: Pirke de-Rabbi Elieser. Venedig, 1544 (ed. princ.).
 Preuss, J. P.: Biblisch-talmudische Medizin. 3. Aufl. Berlin, 1923.
 Pseudo-Philo: Liber antiquitatum biblicarum, ed. G. Kisch. Notre Dame, Indiana, 1949.
 RGG: Religion in Geschichte und Gegenwart (2. Aufl.).
 Riessler, P.: Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel. Augsburg, 1928.
 Rush, A. C.: Death and burial in Christian antiquity. Diss. Washington D.C., 1941.
 RuthR: Ruth rabba (s. Midrasch rabba).
 SBE: Sacred books of the East.
 Scheftelowitz, I.: Die altpersische Religion und das Judentum. Giessen, 1920.
 Scherb, H.: Das Motiv vom starken Knaben in den Märchen der Weltliteratur. Stuttgart, 1930.
 Schwarz-Festschr. Festschrift Adolf Schwarz zum 70. Geburtstag. Wien, 1916.
 Seder olam r.: Seder olam rabba. Venedig, 1545.
 SER SEZ: Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zutta, hg. M. Friedmann. Wien, 1902.
 Sifra: ed. I. H. Weiss. Wien, 1862.
 Sifre de-agadetha: Sammlung agadischer Commentare zum Buche Esther, hg. S. Buber. Wilna, 1886.
 Sifre Dt: Sifre zu Deuteronomium, hg. L. Finkelstein. Berlin, 1939.
 Sifre Num: Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta ed. H. S. Horowitz. Frankfurt a. M., 1917.
 Sohar: Wilna, Romm, 1923.
 Staerk, W.: Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen. Stuttgart, 1938 (Soter, Bd. II.).
 Suyūṭī, Ġāmi': al-Ġāmi' al-ṣaġhīr fī aḥādīṭ al-baṣīr al-naḍīr. Bulāq, 1276 H.
 Suyūṭī, La'ālī: al-La'ālī al-maṣnū'a fī l-aḥādīṭ al-mauḍū'a. Kairo, 1317 H.
 Ta'labī: Qiṣaṣ al-anbiyā'. Kairo, 1308 H.
 Tanch.: Midrasch Tanchuma. Lublin, 1913.
 Tanch. B.: Midrasch Tanchuma, hg. S. Buber, Wilna, 1912.
 Tawrogi, A.: Der talmudische Tractat Derech erez sutta. Diss. Königsberg, 1885.
 ThrR: Threni rabba (s. Midrasch rabba)
 Tirmidī: Ṣaḥīḥ. Bulāq, 1292 H.
 Tos.: Tosefta, ed. M. S. Zuckermann. Pasewalk, 1880.
 TWNT: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. G. Kittel. Stuttgart, 1933 ff.
 Usener, H.: Das Weihnachtsfest. 2. Aufl. Bonn, 1911.
 Van der Leeuw, G.: Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1933.
 Volz, P.: Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen, 1934.
 Widengren, G.: Mesopotamian elements in Manichaeism. Uppsala, 1946.
 ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ERSTER THEIL

I. VERWANDTE BEGRIFFE

Das Wort צדיק dient zunächst, neben Begriffen wie כשר, ישר u.ä. zu einer mehr oder weniger allgemeinen Bezeichnung der sittlich-religiösen Beschaffenheit des Menschen. Die meisten der hier aufgezählten Begriffe lassen sich nicht immer scharf voneinander abgrenzen. Das gilt insbesondere von חסיד und vor allem in Fällen, wo diese Begriffe synonym aneinander gereiht werden, vgl. z.B. Stellen wie Aboth VI, 1 (צדיק, ישר, כשר) und vor allem in Fällen, wo diese Begriffe synonym aneinander gereiht werden, vgl. z.B. Stellen wie Aboth VI, 1 (צדיק, ישר, כשר) und vor allem in Fällen, wo diese Begriffe synonym aneinander gereiht werden, vgl. z.B. Stellen wie Aboth VI, 1 (צדיק, ישר, כשר).

זכאי : Als synonym mit צדיק z.B. Sifre Num. Par. 133, p. 176. Weiteres über diesen Begriff bei G. Kuhn, Sifre zu Numeri (1933) S. 535, Anm. 11 und S. 408, Anm. 68. Im Targum Onkelos wird durch dieses Wort immer das hebr. צדיק wiedergegeben, ausgenommen an denjenigen Stellen, wo צדיק als Attribut von Nichtpersonen vorkommt, d.i. Ex 23,8 und Dt 16,9, wo Onkelos mit תריצין übersetzt, ferner Dt 4,8, wo חוקים ומשפטים צדיקים durch קימין ודינין קשיטין wiedergegeben wird. Ebenso übersetzt Pseudojonathan, bis auf Dt 4,8 (תריצין) und Dt 16,9 (מילין זכאין, vgl. das Fragmententargum z. St.). Zu Onk. und Pseudojon. Ex 23,7 und Pseudojon. Gen. 20,4 vgl. weiter unten ²⁾).

Der Stamm **זכה** gehört vor allem der forensischen Sphäre: Pi'el wird in der Bedeutung des bh. **הצדיק** (Dt 25,1) „freisprechen“ gebraucht, z.B. Sifre Zutta p. 277, 3: **מי שזיכה את הוצאי וחייב את החייב**. Ein **זכאי** ist ein Freigesprochener, der nicht unbedingt tatsächlich unschuldig sein muss, z.B. im Falle des Beweismangels, vgl. Sifre Dt Par. 89, p. 152 u.ö. Im religiösen Sprachgebrauch bedeutet

¹⁾ Weiteres bei J. Wohlgemuth, *Der Begriff der Frömmigkeit in den talmudischen Synonyma*, Jeschurun XII (1926) 225 ff. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 69 ff. Zu זכה etc. vgl. Marmorstein, *Merits* 6 ff. קדוש: TWNT I, 87 ff. Die Synonymik des Bösen ist nicht so reichhaltig: חָטָא, חַיִּיב, רָשָׁע.

²⁾ Mit $\sqrt{\text{וכא}}$ übersetzt Onkelos auch die Derivate des hebr. נוקה. In den Targumim zu den übrigen Büchern des AT wird צדיק in der Regel durch צדיקא und זכאה wiedergegeben; einmal findet sich קושטא (II Sam 23, 3) und einmal טב (in Komparation, Hab 1, 13).

das Pi'el „jemanden zum Erwerben von Verdiensten anstiften“ (Abot V, 18), das Kal „Verdienste erwerben, sich verdient machen“ (M. Sota I, 8), im profanen Sprachgebrauch „erwerben“ (z.B. einen Fund, M. BM I, 3.4).

כשר: Zur profanen Bedeutung dieses Wortes ist besonders der Ausspruch Akibas zu vergleichen¹): „Gott liess Israel aus Ägypten ausziehen in einem Monat, der sich zum Wandern eignet (בחדש כשר לצאת). Nicht im Tammuz, wegen der Hitze, nicht im Tebet, wegen der Kälte, sondern im Monat Nisan, der zum Wandern geeignet ist und in dem weder die Hitze noch die Kälte beschwerlich ist“ (אלא בניסן שהוא כשר לצאת בו בדרך לא חמה קשה ולא צנה קשה). Im Bereiche des Sittlichen ist derjenige **כשר**, der den Forderungen der Religion und Moral entspricht²). In der Regel will jedoch dieser Begriff keine besonders hohe Stufe der Sittlichkeit bezeichnen, vgl. die Verwendung des Wortes unten, S. 42f. und die Stufenfolge **חסיד** — **כשר** — **רשע** daselbst. Im kultischen Sprachgebrauch bedeutet das Wort „tauglich“ (mit dem Gegensatz **פסול**, z.B. Mech. RSBJ p. 153), und zwar wird so nicht nur das Opfertier bezeichnet, sondern auch die opfernde Person: Noah ist von einem Löwen am Fuss verletzt worden, deshalb war er nicht mehr **כשר** zur Opferdarbringung³).

ישר: Nach Raschi zu Taan. 15a steht **ישר** höher als **צדיק**, vgl. auch Midr. Ps. XI. 6, 51a (Jehuda b. Simon), wo die **ישרים** als erste der sieben Klassen der Seligen im Jenseits genannt werden. Sonst hat das Wort ungefähr die gleiche Bedeutung wie im AT. Die Definition von **ישר** in Ag. Schir 121 f., wo das Wort als einer der 70 Namen Israels aufgefasst wird, lautet folgendermassen: **ישרים** (Midr. Ps. XI. 6, 51a) ist, wie **ישרו של עולם** Der Ausdruck **ישרו של עולם** (Midr. Ps. XI. 6, 51a) ist, wie **צדיקו של עולם**⁴) eine Bezeichnung Gottes.

קדוש: Heilig sein bedeutet sich vom Bereiche des Profanen absondern und zum ausschliesslichen Besitze Gottes werden⁵).

¹) NumR III. 6, 9b; dasselbe kürzer Mech. p. 62 (anon.); Sifre Dt § 182, p. 186.

²) Der Gegensatz ist dann **רשע** vgl. SZ p. 316, 7; Midr. Sam. X. 4, 18a.

³) GenR XXX, 272; Tanch. wa-etchannan 1.

⁴) **צדיקו של עולם**: GenR XLIX, 510; PesR II, 5a; ib. XIV, 58 b. Tanch. Noah 7 u.ö. — **צדיק עולמים**: Joma 37a. — **צדיק חי עולמים**: GenR I, 3; XCVI, 1238 u.ö.

⁵) Sifra schemini XII, 57 b zu Lev 11, 45: **כשם שאני קדוש כך אתם קדושים** **כשאתם קדושים הרי** **כשם שאני פרוש כך אתם פרושים** Mech. p. 320, zu Ex 22,30: **אתם שלי**

Jedermann, der sich von der Unzucht fernhält, wird so genannt ¹⁾. So hiess Elischa (2 Kö 4, 9), weil er die Sunamitin nie angeschaut hatte ²⁾, ebenso die beiden Schuhmacher R. Chananja und R. Hoschaja, weil sie die Dirnen, in deren Strasse sie wohnten und für welche sie arbeiteten, nie anblickten ³⁾. Den R. Nahum b. Simai nannte man **איש קודש קדשים**, weil er nie das Bild auf einer Münze angeschaut hatte ⁴⁾. „Geheiligt“ (**מקודש**) wird der Mensch durch das Ausüben der Gebote ⁵⁾.

תמים: Dieser Ausdruck bezeichnet die Vollkommenheit in der Handlungsweise und im Lebenswandel, vgl. Ag. Schir 123: (Israel wird so genannt) **שהם תמימים מכל העמים במעשיהם ובדרכיהם**. Sehr häufig wird dieser Begriff in einen Zusammenhang mit der Beschneidung gestellt, vgl. unten S. 73. Ein Licht auf diese Verwendungsweise des Begriffes wirft die folgende Midraschstelle ⁶⁾: „Wie an einer Feige kein anderer Abfall (**פסולת**) ist ausser dem Stengel — entfernt man ihn, so ist der Makel (**מום**) behoben. So sprach Gott zu Abraham: Es ist kein Abfall an dir, ausser der Vorhaut. Entferne sie, und der Makel ist behoben — ‘wandle vor mir und sei **תמים**’ (Gen 17, 1). Das Wort wird hier also in einer ähnlichen Bedeutung verwendet, in der es im AT als Opferterminus vorkommt ⁷⁾.

שלם: Dieser Ausdruck lässt sich, was seine Bedeutung betrifft, von **תמים** kaum trennen, vgl. z.B. Tos. Nedar II. 5, wo — ebenfalls im Zusammenhange mit der Beschneidung — die beiden Wörter vollständig synonym gebraucht werden.

Selbstverständlich erhebt diese Zusammenstellung keinen Anspruch darauf, alle Bedeutungsnuancen der einzelnen Begriffe erschöpft zu haben. Es sollte bloss auf einige Eigentümlichkeiten in ihrer Verwendung hingewiesen werden, sofern sie für unsere Zwecke in Betracht kommen. Im übrigen muss auf die Wörterbücher und auf die in Anm. I. (S. 3) zitierte Literatur hingewiesen werden.

Am nächsten verwandt ist dem **צדיק** der **חסיד**, gewöhnlich durch „fromm“ übersetzt. Diese Übersetzung bringt jedoch den Be-

¹⁾ j. Jebam. 3d; LevR XXIV. 6, 35a.

²⁾ ibid.

³⁾ Pesach. 113 b oben.

⁴⁾ j. AZ 42 c.

⁵⁾ NumR XVII. 6, 73 a.

⁶⁾ GenR XLVI, 458.

⁷⁾ Pedersen, *Israel* I/II, 528.

deutungsinhalt des Wortes ebenso wenig zum Ausdruck wie die Wiedergabe des ersteren Begriffes durch „gerecht“. Was das Wort חסיד bedeuten kann, soll jetzt gezeigt werden:

Synonym verwendet findet sich צדיק und חסיד z.B. dort, wo ein Bibelvers, in dem das erstere Wort vorkommt, durch das letztere gedeutet wird, z.B. 1 Sam 2, 9: Joma 38b.-Ps 37, 28: Tanch. B. wajjeschew 14, 93a.-Ps 50, 5: Synh. 110b. In den meisten Fällen wird jedoch der Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Begriffen zum Ausdruck gebracht. So wird z.B. Ps 145, 17 von R. Huna (RH 17a) auf folgende Weise gedeutet: „Anfangs (ist Gott) צדיק und zuletzt חסיד“ — d.h., nach Raschi z. St., zunächst richtet Gott nach striktem Recht, zuletzt aber, wenn er sieht, dass die Welt vor der strengen Gerechtigkeit nicht bestehen könnte, „tritt er innerhalb der Linie“ (נכנס לפנים מן השורה), d.h. lässt Gnade walten.

Der hier von Raschi gebrauchte Ausdruck lautet gewöhnlich **לפנים משורת הדין** ¹⁾. Das Wort דין bezeichnet striktes Recht (z.B. M. Gitt. IV, 1). „Sich **לפנים משורת הדין** befinden“ kann entweder bedeuten, dass man sich im Gericht über die strikte Gesetzesbestimmung hinwegsetzt und Milde walten lässt, oder aber, dass man sich selber in Bezug auf religiöse Vorschriften Erschwerungen auferlegt und mehr tut, als das Gesetz verlangt. In der ersteren Bedeutung finden wir diese Wendung in Berach. 7a, wo berichtet wird, dass Gott zu sich selbst zu beten pflegt ²⁾, wobei er spricht: „Möge es mein Wille sein, dass mein Erbarmen meinen Zorn unterdrückt . . ., dass ich mit meinen Kindern in Barmherzigkeit verfare und sie innerhalb der Rechtslinie versammle (ואכנס להם)“ **לפנים משורת הדין**“). Ferner gehört hierher BM 30b, wo es heisst, dass Jerusalem nur deswegen zerstört worden ist, weil die Richter daselbst ihre Entscheidungen nach dem Gesetze der Tora fällten und nicht innerhalb der Rechtslinie traten (שהעמידו דיניהם על דין תורה) ³⁾. **ולא עברו לפנים משורת הדין**.

¹⁾ aram. מִלְּנֵי לְשׁוּרְתָא Pseudojon. Ex 18, 20.

²⁾ Zu dem an sich selbst gerichteten Gebet der Gottheit vgl. Lidzbarski, *Ginza*, p. 66. Gunkel-Begrich, *Einl. in die Psalmen* (1933) p. 48; ein ägypt. Beispiel bei van der Leeuw, *Phänomenologie*, p. 103.

³⁾ Vgl. M. Eschelbacher, *Recht und Billigkeit in der Jurisprudenz des Talmud*, Festschr. H. Cohen, 501 ff. Güdemann, *MGWJ* 61 (1917) 423 ff.

Zu der Bedeutung „mehr tun als das Gesetz verlangt“ ist besonders die folgende Stelle zu vergleichen ¹⁾:

„Und du entziehst dich ihnen (Dt 22, 1) — manchmal darfst du dich entziehen und manchmal darfst du dich nicht entziehen ²⁾. Wie ist das zu verstehen? Zum Beispiel, wenn es sich um einen Priester handelt, und das (verlorengegangene) Vieh sich auf einem Friedhofe befindet ³⁾, oder wenn er (der Finder) ein Greis ist und es verträgt sich nicht mit seiner Würde (nämlich die Art des verlorengegangenen Gegenstandes), oder wenn der Verlust des Finders grösser wäre als der des Besitzers. Wenn er (der Finder) aber ein חסיד ist und „innerhalb der Rechtslinie handelt“ (ועשה לפנים משורת הדין so ist es lobenswert“ ⁴⁾).

Das Handeln „innerhalb der Rechtslinie“ bedeutet demnach, dass sich der Betreffende auch dort zur Ausübung einer Gesetzesvorschrift verpflichtet fühlt, wo ihn das Gesetz ausdrücklich von der Pflicht befreit, bzw. für seine Lage eine Ausnahme schafft. Für weitere Beispiele dieses Handelns vgl. M. Kerith. VI. 3, Berach. 45b, BK 99b. 100a, BM 24b (die Geschichte von R. Ismael b. Jose), Keth. 97a, Tosaphoth BK 100a s.v. לפנים. Wie die Beispiele zeigen, kann sich dieses Handeln sowohl auf die Gebote der sozialen als auch der kultischen Sphäre erstrecken.⁵⁾

Die oben erwähnten Stellen RH 17a und Berach. 17a zeigen, dass von Gott ausgesagt צדיק den strengen Richter bedeutet, „der einem jeden gibt, was ihm zukommt“ ⁶⁾, חסיד dagegen den milden Erbarmer ⁷⁾. Eine solche Verwendung des ersteren

¹⁾ Sifre Dt § 225, p. 257 f., kürzer Midr. Tan. p. 134; vgl. Berach. 19 b, BM 30 a, Synh 18 b.

²⁾ Da das Verbum in Dt 22, 1 nicht negiert ist, wird die Stelle in dem Sinne verstanden, dass man sich unter Umständen der Pflicht, das verlorengegangene Gut dem Besitzer zurückzuerstatten, entziehen kann, vgl. Raschi zu BM 30 a.

³⁾ Der Priester darf den Friedhof nicht betreten.

⁴⁾ D.i. in dem Falle, wenn die mit der Zurückerstattung verbundenen Unkosten grösser wären, als der Wert des Gegenstandes selbst, und der Besitzer nicht willig ist, den Finder mit mehr als dem Gleichwert des Gegenstandes zu entschädigen, vgl. Raschi zu Berach. 19 b.

⁵⁾ Auch in der späteren rabbinischen Literatur wird der Begriff חסיד so definiert, vgl. Bertinoro zu Aboth II, 8 und V, 10; Maimonides bemerkt in seinem Mischnakommentar zu der letzteren Stelle: al-ḥāsīd huwa allaḏī yurbī fī af'āl al-khayrāt.

⁶⁾ Sifre Dt 307 p. 345.

⁷⁾ Vgl. auch die Gegenüberstellung von middath ha-din und middath ḥasīdūt in j. Schebiith 39d ult.

Begriffes ist jedoch selten und bleibt auf Gott beschränkt. Sonst ist es wohl nirgends die Gerechtigkeit im Sinne von „constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi“, die das Wesen des צדיק ausmacht. Im Gegenteil, denn zuweilen findet sich צדקה der strengen Gerechtigkeit (דין) ausdrücklich entgegengesetzt, z.B. Synh. 38b.

II. צדיק IM FORENSISCHEN SPRACHGEBRAUCH

Bevor zu zeigen versucht wird, was der Talmud und Midrasch eigentlich unter „Gerechtigkeit“ verstehen, müssen wir uns noch denjenigen Stellen zuwenden, wo צדיק im forensischen Sinne verwendet wird. Die Hauptstelle hierfür ist Mech. Ex. 23.7, p. 327. Anknüpfend an das Schriftwort „den Reinen (נקי) und den Unschuldigen (צדיק) sollst du nicht töten“, heisst es daselbst:

„Wenn einer (der beiden Zeugen gegen den Angeklagten) bezeugt, er habe die Sonne angebetet, der andere aber, er habe den Mond angebetet — so könnte man meinen, die Zeugnisse werden vereinigt, und der Angeklagte wird schuldig gesprochen? Es heisst jedoch ‘den Reinen und den Unschuldigen sollst du nicht töten’.

Wenn sie ihn sahen, wie er seinen Mitmenschen verfolgte mit einem Schwert in der Hand, und sprachen zu ihm: ‘Wer Menschenblut vergiesst, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden (Gen 9, 6)’ und er ihnen antwortet: ‘Ich weiss es, dennoch will ich es aber tun’, dann aber die Zeugen ihre Augen verdeckten und nach einer Weile den Verfolgten ermordet, und noch zuckend fanden und das Schwert von Blut triefend in der Hand des Mörders — man könnte meinen, er soll schuldig gesprochen werden? Es heisst jedoch ‘den Reinen und den Unschuldigen sollst du nicht töten’.¹⁾

Diese auf den ersten Blick wohl etwas befremdlich anmutende Stelle bedarf einer näheren Erklärung: ²⁾

Das jüdische Recht anerkennt weder den Indizienbeweis noch das Selbstgeständnis des Angeklagten. Ein Todesurteil kann ausschliesslich auf Grund von gültigen Zeugenaussagen gefällt werden, wobei ausserdem noch folgende Bedingungen erfüllt werden müssen:

¹⁾ Vgl. Mech. RSBJ p. 156; Tos. Synh. XI, 1 ff.; Midr. Tan. p. 101; Synh. 37 b.

²⁾ Zum folg. vgl. den Kommentar des Mose Frankfurt in der Mechilta-Ausg. Amsterdam 1712, 62 a; S. Meyer, *Die Rechte der Israeliten* etc. (1876) 76 ff. I. Steinberg, *Rechtswidrigkeit und Schuld im Strafrecht des Talmud*, Zs. f. vgl. Rechtswiss. XXV (1911) 140 ff., bes. 169 ff. P. J. Cohn, *Die Zeugenaussage im jüd. Recht*, Jeschurun XVII (1930) 391 ff. S. Ladier, *Proces karny w Talmudzie*, Diss. Lwów 1933. JE unter *Alibi, Evidence, Hatraa, Homicide*.

- 1.) Die Aussagen der Augenzeugen müssen bis ins Einzelne übereinstimmen. Bei dem geringsten Widerspruch werden sie ungültig ¹⁾).
- 2.) Der Angeklagte muss verwahrt worden sein, und zwar unmittelbar vor dem begangenen Verbrechen. In der Warnung (התראה) muss die Art des beabsichtigten Verbrechens genannt werden (התראה על המעשה), sowie die für dieses Verbrechen festgesetzte Todesstrafe (התראה על העונש).
- 3.) Der Täter muss die erfolgte Warnung ausdrücklich bestätigt und seinen Vorsatz bekanntgegeben haben ²⁾).

Im ersten Falle der Mechilta-Stelle kann das Todesurteil deshalb nicht gefällt werden, weil sich die Zeugenaussagen widersprechen. Im zweiten Falle, wo die Zeugen im entscheidenden Augenblicke ihre Augen verdeckten, können sie nicht mehr als Augenzeugen angesehen werden ³⁾, und ihre Aussagen werden durch Alibi für ungültig erklärt. Der Angeklagte muss deshalb vor dem Gericht als צִדִּיק gelten, d.h. als einer, der zwar nach menschlichen Ermessen zweifellos schuldig ist, der aber mangels gültiger Beweise nicht für schuldig erklärt werden konnte. Das Gericht kann zwar seine Tat ahnden, jedoch nicht in ihrem vollen Umfange. Der Mörder kann unter Umständen als eines Totschlages schuldig befunden und zum lebenslänglichen Gefängnis verurteilt werden ⁴⁾,

¹⁾ Die Fragen, welche an die Zeugen gestellt werden, zerfallen in zwei Gruppen. Die erste Gruppe (הקירות) hat die genaue Zeit und Ort des Verbrechens zu ermitteln und besteht aus sieben Fragen: 1) In welchem Jahrsiebent des Halljahres, 2) in welchem Jahre des Jahrsiebents, 3) in welchem Monat, 4) am welchem Monattage, 5) am welchem Wochentag, 6) in welcher Stunde, 7) an welchem Ort. Die Fragen der zweiten Gruppe (בדיקות), des eigentlichen Kreuzverhörs, sind zahlenmässig nicht beschränkt; sie sollen möglichst zahlreich sein. Ihr Zweck ist das genaue Ermitteln von allen Einzelheiten des Tatbestandes (vgl. auch Bertinoro zu M. Synh. V, 1-3).

²⁾ Das Bestätigen der Warnung allein genügt nicht; obwohl dies die Möglichkeit der Rechtsunkenntnis eliminieren würde, so bliebe doch auch in diesem Falle zweifelhaft, ob die verübte Tat aus Vorsatz (מוֹד) oder aus Fahrlässigkeit (שגגה) geschah. Es ist nötig, dass sich der Täter „selbst dem Tode preisgibt“ (התיר עצמו למיתה: Synh. 40 b), dass er sich durch das Bekanntgeben seines Vorsatzes gleichsam selbst zum Tode verurteilt, noch bevor er vor den Gerichtshof kommt (Raschi zu Synh. 41 a).

³⁾ Midr. Tan. p. 101; Synh. 37 b; Schebuoth 34 a und Raschi z. St.

⁴⁾ Der Angeklagte kann zum lebenslänglichen Gefängnis verurteilt werden: 1) wenn es sich bei den Zeugenaussagen um ein מיוחדות עדות handelt (d.i. nach Raschi, wenn z.B. einer der Zeugen aus einem, der andere aus einem anderen Fenster der Tat zusieht, aber die beiden nicht einander sehen können —

doch muss er des Mordes, auf den die ursprüngliche Anklage lautete, ein für allemal freigesprochen werden. Doch gilt er für „unschuldig“ bloss vor dem irdischen Gerichtshof, nicht etwa auch vor dem himmlischen: Anschliessend an die oben wieder-gegebene Stelle heisst es in der Mechilta (p. 328, vgl. auch Synh. 33b):

„Den צדיק sollst du nicht töten (Ex 3, 27) — Wenn er vom Gerichtshof für unschuldig (זכאי) befunden wird, aber nachträglich Beweise für seine Schuld erbracht werden, so könnte man meinen, er solle schuldig erklärt werden? ¹⁾ Es heisst jedoch ‘den צדיק sollst du nicht töten’. Man könnte meinen, dass er gleichwie von deinem Gerichtshof (scil. dem irdischen) auch von dem meinigen (scil. dem himmlischen) für unschuldig befunden wird? Es heisst jedoch ‘ich werde den Schuldigen nicht freisprechen’ (Ex 3, 27)”.

Diese Tendenz des jüdischen Rechts hat das Vermeiden von Rechtsirrtum zum Zweck ²⁾. Man war sich der Unzulänglichkeit der menschlichen Rechtspflege wohl bewusst, andererseits war man jedoch überzeugt, dass das irdische Gerichtshof eben nicht die letzte Instanz sei. Gerade dort, wo der Frevler der Strafe entging — sei es, dass man überhaupt kein Gerichtsverfahren einleiten konnte, weil es an Zeugen fehlte, sei es, dass man die Schuld aus den genannten Gründen nicht im vollen Umfange ahnden konnte — war man sicher, dass Gott das Verbrechen nicht unbestraft lassen wird. Wer ein Kapitalverbrechen begangen hat, der ist vor Gott des Todes schuldig (חייב מיתה לשמים) — und „Gott hat viele Boten, welche die Strafe zu vollstrecken vermögen“ ³⁾, nicht nur die menschliche Justiz allein. Diesem Vertrauen an das unfehlbare Eingreifen der strafenden Gerechtigkeit Gottes gerade dort, wo

anders Maimonides), 2) wenn keine Warnung erfolgte, 3) wenn sich die Zeugenaussagen in der Gruppe בדיקות (vgl. Anm. 1, S. 10) widersprechen — vgl. Synh. 81 b und Raschi z. St., sowie zu Makkoth 6b; Maimonides, *Mischne Tora*, Hilchoth rozeach IV § 8.

¹⁾ Auch nach gefällttem Urteil muss jeder Entlastungszeuge angehört und das Gerichtsverfahren erneuert werden, was jedoch nicht der Fall ist, wenn sich nach erfolgten Freispruch ein Belastungszeuge meldet, M. Synh. IV, 1. — Diese, wie auch die oben erwähnten Bestimmungen gelten nur für das Strafrecht, nicht für das Zivilrecht. Über die Unterschiede zwischen dem strafrechtlichen und dem zivilrechtlichen Verfahren vgl. Maimonides, *Mischne Tora*, Hilchoth Synhedrin XI § 1.

²⁾ Ein Gerichtshof, der einmal in sieben Jahren — nach R. Eleasar einmal in 70 Jahren — ein Todesurteil fällt, wird „Verderberin“ genannt: M. Makkoth I, 10.

³⁾ Raschi zu Ex 23, 7.

das Verbrechen ausserhalb des beschränkten Machtbereiches der menschlichen Justiz lag, entspringt die folgende Überlieferung: „R. Simeon b. Schetach sprach: Möge ich das Heil nie erblicken, wenn ich nicht einen Menschen gesehen habe, der einen anderen in eine Ruine verfolgte. Ich lief ihm nach, da erblickte ich in seiner Hand ein bluttriefendes Schwert und den Ermordeten im Todeskampf. Ich sprach zu ihm: „Frevler, wer hat diesen da ermordet? Entweder ich oder du. Was kann ich aber tun, dein Blut ist mir nicht ausgeliefert; die Tora spricht ja ‘auf die Aussage von zwei Zeugen soll der auf den Tod Angeklagte sterben’ (Dt 17, 6). Der die Gedanken kennt, der möge dem Manne vergelten, welcher seinen Nächsten ermordet hat’. Bevor sie von dannen wichen, kam eine Schlange und biss den Mörder, sodass er starb”¹⁾

Aus der Mechilta ergibt sich also die folgende Bedeutung unseres Begriffes: צדיק ist, wer vom Gericht infolge des Beweismangels freigesprochen werden muss, obwohl seine Schuld — subjektiv gesehen — feststeht (und vielleicht auch objektiv ermittelt werden könnte, wenn die Erneuerung des Gerichtsverfahrens zulässig wäre). Dagegen bezeichnet der Begriff נקי den tatsächlich Unschuldigen, selbst wenn er vom Gericht schuldiggesprochen wird. Sobald aber im letztgenannten Falle jemand etwas zugunsten des Verurteilten vorbringt, so muss das Urteil aufgehoben werden²⁾ Diese Auffassung von Ex 23, 7 liegt auch der Übersetzungsweise der Targume zugrunde³⁾.

Die Verwendung von צדיק in dieser Bedeutung ist recht selten. Mit Sicherheit lässt sie sich aber auch sonst nachweisen, insbesondere in der folgenden Deutung von Gen 20, 4: Nachdem Abimelech die Sara zu sich genommen hatte, in der Meinung, sie sei Abrahams Schwester, wurde ihm im Traume von Gott mit dem

¹⁾ Baraita Synh. 37 b; dasselbe wird Mech. p. 327 und Tos. Synh. VIII, 3 von R. Jehuda b. Tabai berichtet. Anschliessend an diese Geschichte heisst es in b. Synh. (l.c.), dass die vier Arten der Todesstrafe fortbestehen bleiben, obwohl seit der Tempelzerstörung das Synhedrion (gemeint ist das kleine Synhedrion mit 23 Mitgliedern, vgl. M. Synh. I, 6) nicht mehr existiert; wer der Steinigung schuldig ist, der wird früher oder später entweder von einem Dach abstürzen oder durch wilde Tiere umkommen; wer der Verbrennung schuldig ist, der fällt entweder in eine Feuersbrunst oder stirbt durch Schlangenbiss usw.

²⁾ Die Definitionen der beiden Begriffe gibt Raschi zu Synh. 33 b: צדיק משמע שנצטדק בדין ואע"פ שאינו נקי, נקי: משמע מן החטא ואע"פ שנתחייב בדין

³⁾ Bei Pseudojonathan, der sich eng der Mechilta (p. 327 f.) anschliesst, stehen die beiden Begriffe in umgekehrter Reihenfolge.

Tode gedroht. Da sprach Abimelech: „Wenn du das Geschlecht der Sintflut und das Geschlecht des Turmbaues auf eine solche Weise ohne Warnung gerichtet hast, dann waren sie צדיקים. Willst du denn einen Heiden töten, selbst wenn er ein עדיק ist?“¹⁾ — Da Abimelech seine Tat für erlaubt hielt und nicht wusste, dass Sara eine verheiratete Frau war, musste er freigesprochen werden. Wenn es im Midrasch zuweilen heisst, dass Gott das Sintflutgeschlecht warnte oder es durch Noah warnen liess, bevor er zu der Ausrottung schritt²⁾, so ist dies wohl auch von dem Rechtsbrauch her zu verstehen.

Unser Begriff wird auch sonst im forensischen Sinne verwendet wie z.B. in der folgenden Stelle³⁾: Als Gott einen Engel sandte, um Ismael und Hagar die Wasserquelle zu zeigen (Gen 21), begannen die Engel Ismael anzuklagen, indem sie sprachen: „Herr der Welten, für einen Menschen, welcher dereinst deine Söhne zu Tode verdursten lassen wird⁴⁾, willst du eine Quelle hervorbringen?“ Da fragte sie Gott: „Was ist er jetzt?“ „Ein Gerechter“, antworteten sie. Da sprach Gott zu ihnen: „Ich richte den Menschen nur nach seiner gegenwärtigen Beschaffenheit“.⁵⁾

Der Unterschied zwischen dieser und der oben besprochenen Verwendung des Begriffes ergibt sich aus dem daselbst gesagten: es ist nicht einerlei, von dem göttlichen und dem menschlichen Gerichtshofe gerechtesprochen zu werden. Der Freispruch des himmlischen Gerichtshofes setzt faktische, nicht bloss juristische Unschuld voraus. Aber auch hier bleibt der Inhalt der Aussage negativ: Ismael ist „gerecht“, weil er bisher keine Sünden hat, nicht durch seine Verdienste.

¹⁾ אף דור המבול ודור הפלגה צדיקים היו אם כן דנתה אותם בלא התראה PesR XLII, 176 b; GenR LII, 547 (om. בלא התראה); Tanch. B. wajjera 25.

²⁾ z.B. Tanch. B. Noah 5; vgl. unten, S. 125.

³⁾ GenR LIII, 572 sq. & parall.

⁴⁾ Anspielung an Jes 21, 13 f.; vgl. die Agada Jochanans zu dieser Stelle, j. Taan. 69 b, lin. 8 sqq.

⁵⁾ GenR (cf. Anm. 3): איני דן את האדם אלא בשעתו — Die zukünftigen Sünden des Menschen, bzw. die seiner Nachkommenschaft können also das Urteil nicht beeinflussen. Dagegen heisst es zuweilen, dass die Früheren um der Verdienste der Späteren willen gerettet worden sind.

III. DIE WEGE ZUR GERECHTIGKEIT

I. DER GEHORSAM

Das Wesen der Gerechtigkeit besteht zunächst aus dem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Gerecht ist, wer den Willen seines Schöpfers tut ¹⁾, ein Frevler ist, wer den Willen Gottes übertritt ²⁾. In diesem Sinne kann die Gerechtigkeit auch von den Tieren ausgesagt werden: nicht nur alle Menschen, sondern auch alle Tiere, welche in der Arche Noahs Eingang fanden, waren gerecht. Es waren diejenigen Tiere, welche das göttliche Verbot nicht übertraten und sich nicht mit einer fremden Gattung vermischt haben ³⁾.

Von den beiden Verhaltensweisen des Gehorsams, dem Tun des Befohlenen und dem Unterlassen des Verbotenen, kommt hier die letztere zum Ausdruck. Im allgemeinen ist es jedoch das positive Tun, das als gerecht gewertet wird, obwohl man auch auf dem negativen Wege Verdienste erwerben kann: wer sich der Sünde fernhält, erhält dem gleichen Lohn wie derjenige, welcher ein Gebot ausübt⁴⁾. In einem solchen Falle ist es die Überwindung der Versuchung, welche als verdienstlich gilt⁵⁾. Doch das Tun steht höher, und somit haben auch die positiven Gebote den Vorrang vor den negativen⁶⁾: in einer Situation, wo sich zur gleichen Zeit ein positives und ein negatives Gebot

עושי דברו אלו צדיקים. Tanch. wajjikra 1. זה צדיק שעושה רצון יוצרו¹⁾ Tanch. wajjischlach 2; Midr Ps CIII, 18, 219 b. עושי צביונו Meg. 15 b, Synh. III b.

²⁾ Die Gerechten als **עושי רצונו** werden den Frevlern, **עוברי רצונו** gegenübergestellt, e.g. Sifre Num § 11, p. 17.

³⁾ Die Hauptsünde des Sintflutgeschlechts bestand im Inzest bei den Menschen und im Vermischen von verschiedenen Arten bei den Tieren: Tanch. B. Noah 11; Tanch. ibid. 12.

⁴⁾ כל היושב ואינו עובר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה: Sifre Dt § 286 p. 305; M. Makk. III, 15; j. Kidd. 61 d; b. Kidd. 39 b; Midr. Ps I. 7, 5 a.

⁵⁾ So wird der Satz der vorangehenden Anmerkung von R. Zeira (loc. citt.) präzisiert.

⁶⁾ מפני שמצות עשה קודמת ללא תעשה Mech. p. 325.

bietet, die Erfüllung von beiden jedoch nicht möglich ist, wird das negative Gebot von dem positiven verdrängt¹⁾.

Der göttliche Wille manifestiert sich in den Geboten und Verboten der Tora; sie ist es, die den Menschen lehrt, wie er den göttlichen Willen tun soll²⁾. Somit ist ein Gerechter, wer die Tora auf sich nimmt³⁾, ihrer Vorschriften achtet⁴⁾, sie ausübt⁵⁾ und erfüllt⁶⁾, sich mit der Tora und den Geboten abmüht⁷⁾ und über Schriftgelehrsamkeit und gute Werke verfügt⁸⁾. Von diesem Gesichtspunkt aus wird der Gerechte häufig mit dem Schriftgelehrten identifiziert⁹⁾. Es ist jedoch nicht die Schriftgelehrsamkeit allein, auf die es ankommt, sondern es müssen Gottesfurcht und frommer Lebenswandel dazutreten: ein Schriftgelehrter, dessen Äusseres nicht seinem Innern gleicht, ist kein wahrer Schriftgelehrter¹⁰⁾. Wehe denjenigen unter den Gelehrten, welche sich mit der Lehre beschäftigen und keine Gottesfurcht in sich haben¹¹⁾. Wer sich bloss mit der Tora beschäftigt, der gleicht einem Gottlosen¹²⁾; wer nicht lernt, um danach zu handeln, dem wäre besser, wenn er nicht erschaffen worden wäre¹³⁾. Doch ist es wiederum die Tora, die den Menschen mit Demut und Gottesfurcht bekleidet und ihn befähigt, gerecht und fromm zu werden¹⁴⁾. Viele Sünder in Israel sind durch das Studium der Lehre gerecht und fromm geworden¹⁵⁾; denn die

¹⁾ Simon b. Lakisch, Schabb. 133a; Nazir 41 a, 58 a: **כל מקום שאתה מוצא: עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה**

²⁾ NumR XIV. 10, 61 d: **שהתורה מלמדת את האדם כיצד יעשה רצון המקום**

³⁾ GenR XXXIII, 298: **צדיקים שקיבלו את התורה ... רשעים שלא קיבלו את התורה**

⁴⁾ 'Tanch. wajjera 19: **צדיקים ששמרין מצותיו של הקב"ה**

⁵⁾ PesRK IX, 73 a; Tanch. emor 5 u.ö. **הצדיקים שהם עושים את התורה** [צדיק] **אדם שהוא עושה את התורה ועושה רצון אביו שבשמים**; Midr. Tan. p. 123.

⁶⁾ Midr. Ps. I. 20, 11 b: **אלו הצדיקים שמקיימין התורה**

⁷⁾ Midr. Ps XII. 1, 52 b; Tanch. B. beracha 5 (add. **ובמעשים טובים**); Tanch. ibid. 6 (om. **במצות**).

⁸⁾ Tanch. emor 17: **אלו הצדיקים שיש להם תורה ומעשים טובים**

⁹⁾ Dies ist besonders häufig in SER der Fall, vgl. z.B. p. 91.

¹⁰⁾ Joma 72 b.

¹¹⁾ AZ 17b.

¹²⁾ ibid.

¹³⁾ LevR XXXV. 7, 51 a.

¹⁴⁾ R. Meir, Aboth VI, 1.

¹⁵⁾ ARN rec. A III, 7 b sq.

Tora gleicht einem Licht in der Hand des Gerechten, das ihn vor dem Straucheln in der Finsternis bewahrt ¹⁾.

In der bekannten Diskussion von Lydda ²⁾ wurde auch die Frage nach dem Verhältnis von Lernen und Handeln erörtert. Man einigte sich schliesslich auf die Meinung Akibas, das Studium der Lehre sei wichtiger als das Tun, denn das Lernen führt zum Handeln, aber nicht das Handeln zum Lernen ³⁾. Ohne Kenntnis der Lehre kann es keine wahre Frömmigkeit geben ⁴⁾; vor einem frommen Ignoranten soll man sich besser in Acht nehmen ⁵⁾, denn eine derartige Frömmigkeit ist bloss ein Zerrbild der wahren.

Einen anderen Typus von missverstandener Frömmigkeit repräsentiert der חסיד שוטה, der „törichte Fromme“ ⁶⁾. Ein solcher Mann lässt zum Beispiel eine Frau, die ins Wasser fiel, ertrinken, weil er meint, es sei gegen den Anstand (לאו אורה ארעא) eine Frau anzusehen ⁷⁾. Oder er sieht ein Kind, das am Ertrinken ist, und denkt „ich werde es retten, sobald ich meine Gebetsriemen abgelegt habe“ — und bis er das getan hat, ist das Kind bereits ertrunken ⁸⁾. Ein solcher „törichter Frommer“ begreift eben nicht, dass es zuweilen gerade das Aufheben der Tora ist, das ihre Grundlage bildet ⁹⁾ — „wenn die Zeit zum Handeln für Gott kommt, soll man seine Tora brechen“ ¹⁰⁾.

Wer die Tora erfüllt, erwirbt sich Verdienste. Darin liegt — nach einer Meinung — der eigentliche Sinn der Gebote: „Gott wollte Israel verdienstvoll machen, deshalb mehrte er ihnen Tora und

¹⁾ Midr. Ps XXVII. 2, III a u.ö.

²⁾ Vgl. Bacher, AgTa I, 296 f. L. Venezianer in *Schwarz-Festschr.* 417 ff.

³⁾ ענו כלם ואמרו גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד Mech. RSBj p. 100; vgl. j. Pesach. 30b; j. Chag. 76 c; b. BK 17 a; Kidd. 40 b. במעשה תלוי תלמוד ואין תלמוד תלוי במעשה: Sifre Dt § 41 p. 84 f.

⁴⁾ Gamaliel III. in Aboth II, 5.

⁵⁾ Schabb. 63 a.

⁶⁾ M. Sota III, 4; j. Sota 19 a; b. Sota 21 b; MG Num p. 296.

⁷⁾ b. Sota und MG a.a.O.

⁸⁾ j. Sota und MG a.a.O.

⁹⁾ פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה: Simon b. Lakisch, Menach. 99 a-b; wenn man z.B. das Torastudium vernachlässigt, um ein Liebeswerk (Totenbestattung o.ä.) zu verrichten (Raschi z. St.).

¹⁰⁾ Eine Deutung von Ps 119, 126 in Berach. 54 a (ר' נתן אומר הפרו תורתך) „משום עת עשות ליי“ „Deine Tora haben sie gebrochen, weil die Zeit zum Handeln für Gott kam“; Joma 69 a; Temura 14 b; Tamid 27 b; vgl. auch Targ. Ps z. St.; Eschelbacher, MGWJ 68 (1924) 128 f.

Gebote", meinte Chananja b. Akaschja¹⁾. Nach der Meinung Rab's sind die Gebote zur Läuterung der Menschen gegeben worden; Gott kümmere es wenig, ob man ein Stück Vieh von vorne oder von hinten schlachtet²⁾. So aufgefasst, als blosses Läuterungsmittel, haben die Gebote natürlich eine nur zeitbedingte Gültigkeit: in der messianischen Zeit wird es weder Verdienst noch Schuld geben³⁾.

Es waren jedoch nur kultische und rituelle Gebote, die in dieser Weise beurteilt wurden. Zwar hatten diese Gebote auf einer bestimmten Stufe der religiösen Entwicklung ihren Sinn; doch diese Stufe war längst überwunden, und das Judentum stand den Gesetzen der Väter verständnislos gegenüber. An ihre Abschaffung war von vorneherein nicht zu denken, da ja auch diese Gebote als ein Bestandteil der göttlichen Offenbarung galten und deshalb aufrechterhalten werden mussten. Es hiess nun den Sinn dieser Gebote entweder durch allegorische Deutung zu ergründen suchen, wie es die Hellenisten unternommen haben, oder von dieser Fragestellung ganz abzusehen und sich mit der Auffassung dieser Gebote als Mittel zum Zweck zu begnügen, wie es in den beiden oben zitierten Stellen der Fall ist. Ein ähnlicher Weg zur Lösung dieses Problems wird in der Baraita Joma 67b eingeschlagen, wobei auch der Einfluss der antiken Lehre vom „ungeschriebenen Gesetz" mitgewirkt haben durfte: von Lev 18, 4 ausgehend, unterscheidet die Baraita zwischen den **משפטים** als denjenigen Geboten, welche, „falls sie nicht niedergeschrieben worden wären, hätten niedergeschrieben werden müssen", nämlich Götzendienst, Inzest, Mord und Raub, und den **חקות** als den Geboten, „gegen die der Satan Einwände erhebt", nämlich das Verbot des Schweinefleisches, des Tragens von Kleidern aus Wolle und Flachs, die Chaliza (wobei wohl die ganze Institution der Leviratehe gemeint

¹⁾ M. Makk. III, 16; ARN rec. A XLI, 67b.

²⁾ GenR XLIV, 424 f.; kürzer LevR XIII, 3, 18 c. Dass Gott der Gebots-erfüllungen nicht für sich bedarf, wird auch sonst hervorgehoben, z.B. Tanch. B. und Tanch. be-haalotecha 2: „Wenn man so sagen darf (**כביכול**): vgl. zu diesem Ausdruck Bacher, *Term.* I, 72), sprach Gott zu Mose: sage dem Volke: Nicht weil ich euer Licht brauche habe ich euch das Anzünden des Lichtes befohlen, sondern um euch verdient zu machen (**לזכותכם**)".

Vgl. übrigens schon II Henoch 45, 3: „Der Herr Gott braucht weder Brot, noch Lichter, noch Speise, noch Vieh; er prüft damit nur das Menschenherz".

³⁾ LevR XVIII, 1, 24 c u.ö.

ist), die Reinigung des Aussätzigen und der Sündenbock. Doch sind es, schliesst die Baraita, Gottes eigene Satzungen, dem Menschen steht es nicht zu, über sie zu grübeln ¹⁾.

Die folgende Erzählung ist ein besonders instruktives Beispiel dafür, wie man über die Reinheitsvorschriften dachte ²⁾: Ein Götzendiener fragte einmal den R. Jochanan b. Zakkai: „Diese Dinge, die ihr da tut, sehen wie eine Art Zauber aus. Ihr nehmt eine Kuh, verbrennt und zerstosst sie und bewahrt die Asche auf. Wenn sich jemand von euch mit einer Leiche verunreinigt, so besprengt man ihn mit zwei oder drei Tropfen, und ihr sagt: ‘Du bist rein’!?” Darauf sagte R. Jochanan: „Bist du jemals vom ‘Sprengdämon’ ³⁾ befallen worden?” „Nein”, antwortete der Heide. „Hast du einen Menschen gesehen, der vom ‘Sprengdämon’ befallen wurde?” „Ja”. „Was tut man mit ihm?” „Man bringt Wurzeln, räuchert um ihn, man besprengt den Geist mit Wasser, so dass er flieht”. Da sprach R. Jochanan: „Mögen deine Ohren hören, was dein Mund sagt! Auch dieser Geist ist ein Geist der Unreinheit, denn es heisst Zach 13, 2b — man besprengt ihn mit Reinigungswasser und er flieht”. Nachdem der Heide gegangen war, sprachen die Schüler zu R. Jochanan: „Den da hast du mit einem Rohr weggestossen ⁴⁾, was antwortest du aber uns?” Er sprach: „Bei eurem Leben, weder verunreinigt der Tote, noch reinigt das Wasser, doch Gott hat gesprochen: ‘Eine Satzung habe ich angeordnet, einen Beschluss verhängt. Es ist dir nicht erlaubt, meinen Beschluss zu übertreten!’ ” ⁵⁾

Der Wert der Gebotserfüllung liegt in der sittlichen Kraft, die aufgebracht werden muss, um die eigene Abneigung zu überwinden und sich dem göttlichen Willen zu beugen ⁶⁾. Deshalb steht derjenige, welcher einen Befehl ausführt, höher als der freiwillig

¹⁾ Vgl. auch Levi, Tanch. chukath 7 (vier Dinge, gegen die der böse Trieb Einwände erhebt; als Beispiel wird die rote Kuh genannt); Tanch. B. chukath 23; NumR XIX. 5, 79 b.

²⁾ NumR XIX. 8, 79 c; PesRK IV, 40 ab; PesR XIV, 65 a; Tanch. chukath 8.

³⁾ **רוח חזית**: mangels einer besseren Übersetzung ist hier die von Preuss, *Medizin* p. 367 gegebene beibehalten worden; vgl. auch S. Buber zu PesRK 40 a, Anm. 192.

⁴⁾ Vgl. zu dieser Wendung Lewy, NHWB I, 389 a.

⁵⁾ Zu der Unterscheidung zwischen denjenigen Geboten, die man bloss als Machtworte Gottes verstand und denen, die man sich in der Naturordnung begründet dachte vgl. Ehrenfeld, *Pflichtbegriff*, 39 ff.

⁶⁾ Ehrenfeld, l.c. p. 116, daselbst Belege.

Handelnde ¹⁾; hier gibt es keine opera supererogatoria. Die Tora befiehlt nicht, den Geboten nachzujagen, sondern der Mensch ist erst dann zu ihrer Ausübung verpflichtet, wenn die Zeit dazu gekommen ist, wenn er sich gerade in der Situation befindet, für welche das Gebot bestimmt worden ist ²⁾).

2. DIE WOHLTÄTIGKEIT

Sind die Gebote des Menschen gegenüber Gott an Ort und Zeit gebunden, so gibt es andererseits Gebote, deren Ausübung kein Mass gesetzt worden ist (**שאיין להם שיעור**), deren Früchte der Mensch schon im Diesseits genießt, während der Grundstock für das Jenseits aufbewahrt bleibt ³⁾. Zu dieser Gruppe gehören neben dem Studium der Lehre die sittlichen Gebote, vor allem die Liebeswerke (**גמילות חסדים**), die als die eigentlichen guten Werke (**מעשים טובים**) gelten.

Der Begriff **גמילות חסדים** umfasst die Wohltätigkeit (**צדקה**) und die Liebeswerke im eigentlichen Sinne, wie Krankenbesuch, Totenbestattung, Teilnahme an derselben, Tröstung der Trauernden und andere mehr. Unter **צדקה** versteht man zunächst die Armenunterstützung, ferner Gastfreundlichkeit, Witwen- und Waisenflege, Loskaufen der Gefangenen, kurz alle diejenigen guten Werke, die durch materielle Mittel ausgeübt werden und Lebende zum Objekt haben. Dagegen kann sich **גמילות חסדים** sowohl auf Lebende als auch auf Tote, auf Arme wie Reiche beziehen, weil sie sich nicht bloss materieller, sondern auch moralischer Mittel bedient ⁴⁾. Man hielt die Wohltätigkeit und die Liebeswerke für gleichwertig allen übrigen Geboten der Tora ⁵⁾. Die Liebeswerke

¹⁾ גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. Chanina b. Chama, Kidd. 31 a; BK 38 a, 87 a; AZ 3 a.

²⁾ Tanch. B. chukkath 51 u.ö.

³⁾ M. Pea I, 1; vgl. Schabb. 127 a, Kidd. 39 b u.ö. Der Lohn der Gebote, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen, wird erst im Jenseits gewährt, vgl. *Tosafoth Jom Tob* zu M. Pea l.c.

⁴⁾ Vgl. Tos. Pea IV, 19; j. Pea 15 c; b. Sukka 49 b: **הצדקה נוהגת לעניים וגמילות חסדים נוהגת לעניים ולעשירים**. **הצדקה נוהגת בממונו של אדם וגמילות חסדים נוהגת בממונו של אדם**. Unter *gemiluth hasadim* als materieller Hilfe versteht Raschi (zu Sukka l.c.) das Ausleihen von Geld, Geräten oder Vieh. Auch Tiere können zum Objekt der *sedaqa* werden, vgl. Midr. Ps XXXVII. 1, 126 b sq.

⁵⁾ j. Pea 15 b-c.

galten für wertvoller als die Wohltätigkeit ¹⁾, da ihre Ausübung nicht nur den Besitz, sondern den ganzen Menschen erfordert.

Der Wert einer Gebotserfüllung hängt von der Gesinnung des Menschen ab — es ist nicht einerlei, ob man um des Lohnes willen, aus Furcht oder aus Liebe handelt. Nicht um des Lohnes willen soll man handeln, sondern um der Gebote selbst willen ²⁾; nicht aus Furcht, wie Hiob, sondern aus Liebe, wie Abraham ³⁾. Der aus Liebe Handelnde steht höher, und dementsprechend ist auch sein Lohn grösser ⁴⁾. Der Wert der Wohltat wird nach der ihr innewohnenden Liebe bemessen ⁵⁾, denn „Gott verlangt das Herz“ ⁶⁾. Dies gilt vor allem für die Liebeswerke. Nicht die Forderung des Gesetzes soll der Beweggrund zu ihrer Ausübung sein, sondern die Liebe zu Gott und dem Mitmenschen soll den Gerechten zum Nachahmen des göttlichen Handelns an der Welt führen.

Der Gedanke der Nachahmung Gottes ⁷⁾ ist zuerst von Abba Saul ausgesprochen worden: „Mache dich Gott ähnlich. Wie er gnädig und barmherzig ist (Ex 34, 6), so sei auch du gnädig und barmherzig“ ⁸⁾. Ausführlicher ist ein anonymes tannaitischer Ausspruch ⁹⁾: „Zu wandeln in seinen Wegen (Dt 11, 22) — Dies sind die Wege Gottes: Gott ist barmherzig und gnädig

¹⁾ Eleasar b. Pedath, Sukka 49 b. Näheres über die Wohltätigkeit bei Moore II, 162 ff.

²⁾ Eleasar b. Pedath, AZ 19 a; vgl. Sir 20, 14, Aboth I, 3 und Fichtner, *Altorientalische Weisheit*, 1933, 78 f. Weiteres über die Beweggründe des sittlichen Handelns bei Moore II, 89 ff.

³⁾ Abraham ist der Typus der als ideal geltenden Gesinnung, Hiob der Typus des aus Furcht Handelnden, j. Berach. 13 b; j. Sota 20 c. Doch wird zuweilen auch von Hiob behauptet, er habe aus Liebe gehandelt, M. Sota V, 5 u.ö. Die Gegenüberstellung von Abraham und Hiob erklärt sich z.T. auch daraus, dass die beiden — es gab aber auch andere Meinungen — für Zeitgenossen gehalten wurden, so z.B. von Bar Kappara, j. Sota 20 d oben, GenR LVII, 618.

⁴⁾ Sifre Dt § 32 p. 54.

⁵⁾ Eleasar b. Pedath, Sukka 49 b: **אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה**

⁶⁾ Synh. 106b: **הקב"ה ליבא בעי**

⁷⁾ A. Marmorstein, *Die Nachahmung Gottes (Imitatio Dei) in der Agada*, Jeschurun XIV (1927) 617 ff. Moore II, 109 ff.

⁸⁾ j. Pea 15 b, b. Schabb. 133 b u.ö. Der Ausspruch geht von dem Ausdruck **ואנוהו** (Ex 15, 2 b) aus, der von Raschi zu Schabb. l.c. folgendermassen erklärt wird: „Der Ausdruck **ואנוהו** ist (zusammengesetzt aus) **אני** und **הוא** Ich mache mich Ihm gleich, um seinen Wegen anzuhängen“.

⁹⁾ Sifre Dt § 49 p. 114. Der Zusammenhang erfordert die LA *yiqqārē* in dem Joel-Vers.

(Ex. 34, 6), und es heisst 'Ein jeder, der mit dem Namen Gottes genannt wird, wird gerettet' (Joel 13, 5). Ist es denn möglich, dass ein Mensch mit dem Namen Gottes genannt wird? (Dies ist so zu verstehen): Gott wird **רחום** genannt, so sei auch du **רחום**; denn es steht geschrieben Ps 145, 8. Gott wird **צדיק** genannt, Ps 11, 7 — sei auch du **צדיק**. Gott wird **חסיד** genannt, Jer 3, 12 — sei auch du **חסיד**. Deshalb heisst es 'Ein jeder, usw.' "

In dieser Stelle findet sich die Nachahmung Gottes als das Wandeln in Gottes Wegen aufgefasst. Unter den „Wegen Gottes“ sind die in Ex 34, 6 genannten „dreizehn Eigenschaften der Barmherzigkeit“ zu verstehen¹⁾; „in den Wegen Gottes wandeln“ bedeutet, dass man das durch diese dreizehn Attribute gekennzeichnete Handeln Gottes nachahmt, wie dies in einem Ausspruch des Chama b. Chanina gezeigt wird²⁾: „Was bedeutet (das Schriftwort) 'Jahwe, eurem Gott sollt ihr folgen' (Dt 13, 5)? Ist es denn dem Menschen möglich, der Schechina zu folgen, ist denn nicht bereits gesagt worden 'Denn Jahwe, dein Gott ist ein verzehrendes Feuer' (Dt 4, 24)? Dies ist so zu verstehen: folge seinen Eigenschaften. Wie er Nackte bekleidet (Gen 3, 21), so sollst auch du Nackte bekleiden. Gott besucht Kranke (Gen 18, 1), auch du sollst Kranke besuchen. Gott tröstet Trauernde (Gen 25, 11), auch du sollst Trauernde trösten. Gott begräbt Tote (Dt 34, 6), auch du sollst Tote begraben“.

Hier sind es vornehmlich die Liebeswerke, welche als Nachahmung Gottes empfohlen werden.³⁾ Um das Speisen der Armen vermehrt findet sich ein solcher Katalog auch im Targ. Pseudojon. zu Dt 34, 6⁴⁾. Schliesslich ist noch eine anonyme Agada⁵⁾ zu nennen, wo dagegen die Wohltätigkeit besonders betont wird, und zwar das Speisen der Hungrigen, das Tränken der Durstigen, das Bekleiden der Nackten, das Loskaufen der Gefangenen und die Waisenpflege.

¹⁾ **י"ג מדות של רחמים**: PesRK VI, 57 a (Joch. b. Nappacha), ähnl. Midr. Ps XCIII. 5, 208 b (Simon b. Pazzi) etc. Man zählte ihrer aber auch nur elf, bzw. zehn, vgl. Midr. Ps l.c. Zu der Zählung vgl. *Tosafoth* RH 17 b s.v. **שלש** Vgl. ferner Moore, I, 390 f.

²⁾ Sota 14 a = MG Gen 3, 21 p. 108 f.

³⁾ **אני אומנותי גומל חסדים** „Die Liebeswerke sind mein Handwerk“, erklärt Gott zu Abraham in einer Agada Samuel b. Isaaks, GenR LVIII, 630.

⁴⁾ Nach Marmorstein, l.c. p. 625 stammt diese Stelle aus einer alten Predigt.

⁵⁾ MZ Cant I. 15, p. 18 f.; AgSchir 474 ff.

Wer in den Wegen Gottes wandelt, d.h. wer durch sein Handeln das Tun Gottes an der Welt nachahmt, der wird dadurch gottähnlich und heisst צדיק, wie auch Gott selbst in seiner Eigenschaft des barmherzigen Spendens und Ernährens seiner Geschöpfe so genannt wird. Dass in solchen Fällen nicht die appellativische Bedeutung des Wortes, sondern der göttliche Name, bzw. das göttliche Attribut zum Ausdruck gebracht werden soll, zeigt ein anonymer Midrasch¹⁾:

„Weshalb heisst Noah צדיק? Weil er die Geschöpfe Gottes ernährte, wurde er seinem Schöpfer gleich. Und so auch Josef. Weil er sieben Jahre lang die Geschöpfe Gottes ernährte, heisst er צדיק“.

Ein ähnlicher Fall, wo ein Mensch, der die Wege Gottes nachahmt, mit dem auf die nachgeahmte Handlungsweise bezüglichen göttlichen Namen genannt wird, liegt in einem Ausspruche des R. Jochanan b. Nappacha vor²⁾. Es heisst daselbst, dass Simson (שמסון), weil er das Volk Israel beschützte (מגין), mit dem Namen Gottes benannt wurde, denn es heisst (Ps 84, 12) „Gott ist (heisst) Sonne (משמש) und Schild (מגן)“.

3. DIE GERECHTIGKEIT DURCH DAS VERTRAUEN

In dem rabbinischen Judentum fehlte es nicht an Versuchen, die gesamte Lehre der Tora auf ein einziges Prinzip zurückzuführen³⁾. So war z.B. für Hillel das Grundprinzip der Tora mit der regula aurea identisch⁴⁾. Von R. Simlai stammen zwei solche Versuche. In einem Ausspruche findet er die Liebeswerke als das Α und das Ω der Tora⁵⁾, in dem zweiten Ausspruche wird dagegen das Gottesvertrauen zu dem Grundprinzip erhoben, auf welches die sämtlichen Gebote und Verbote der Tora von den

¹⁾ Tanch. B. Noah 4 (äbnl. Tanch. ibid. 5; MG Gen 6, 9 p. 151).

²⁾ Sota 10 a.

³⁾ Näheres darüber bei Ehrenfeld p. 80 ff.

⁴⁾ Schabb. 31 a: דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירוש הוא. Vgl. Kohler, *Festschr. H. Cohen*, 472 ff., Moore II. 86 ff., H. Reiner, *Die „goldene Regel“*, Zeitschr. f. philosoph. Forschung 3 (1948) 74 ff.

⁵⁾ תורה תחילתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים: Sota 14 a, MG Gen 3, 21 p. 109; Tanch. B. wajjera 4 (anon.) und chajje Sara 2 fügen hinzu: ואמצעתה חסד — Vgl. auch Berechja, EcclR VII. 2, 18 c.

Propheten zurückgeführt wurden: Mose erhielt auf dem Berge Sinai 613 Gebote. Dann kam David und brachte sie (העמידן, eig. „ermässigte sie“) auf elf, Ps 15, 2-5. Jesaja kam und brachte sie auf sechs, Jes 33, 15. Darauf kam Micha und brachte sie auf drei, Mi 3, 8. Dann kam Amos und brachte sie auf zwei, Am 5, 4. Und schliesslich kam Habakuk und brachte die Gebote auf ein einziges zurück: der Gerechte wird durch sein Vertrauen leben (Hab 2, 4b).¹⁾

Es ist also nicht ausschliesslich der Gehorsam, das Befolgen der Gebote oder die Wohltätigkeit und das Ausüben der Liebeswerke, die den Menschen „gerecht“ machen; vielmehr ist es sein unmittelbares Verhältnis zu seinem Gotte, sein glaubendes Vertrauen, ohne das Medium der Tora. War es auf der einen Seite das Befolgen der Gebote, das, wie wir gesehen haben, als die fundamentale Voraussetzung des Gerechtseins galt, so heisst es andererseits: „Es ist einerlei, ob der Mensch viel oder wenig tut, wenn er nur seinen Sinn auf Gott richtet“.²⁾ Die Gesinnung ist das Entscheidende, nicht die Quantität der Werke. Und werden auf der einen Seite die Wohltätigkeit und die Liebeswerke mit der Gerechtigkeit für identisch gehalten, so zeigt dagegen die folgende Stelle, dass dies keineswegs der Fall sein muss:

„Raba sagte: Rab Iddi hat mich (über den Sinn von Jes 3, 10) belehrt. (Es heisst dort): ‘Saget dem Gerechten, dass er gut ist, denn die Frucht ihrer Taten werden sie geniessen’. Gibt es denn einen Gerechten, der gut ist, und einen Gerechten, der nicht gut ist? Nun, ist er gut zu Gott und zu den Geschöpfen, so ist er ein guter Gerechter. Ist er gut zu Gott und böse zu den Geschöpfen, so ist er ein Gerechter, der nicht gut ist. Dementsprechend heisst es auch (v. 11): ‘Wehe dem bösen Frevler, denn nach dem Tun seiner Hände wird ihm vergolten’. Gibt es denn einen Frevler, der böse ist, und einen anderen, der nicht böse ist? Nun, ist er böse gegenüber Gott und den Geschöpfen, so ist er ein böser Frevler. Ist er böse Gott gegenüber, nicht aber gegenüber den Geschöpfen, so ist er ein Frevler, der nicht böse ist“.³⁾

¹⁾ Tanch. B. schofetim 10, Tanch. ibid. 9, b. Makk. 23 b — vgl. Bacher, AgPA I, 558, Anm. 1 und p. 559, Anm. 2.

²⁾ M. Menach. XIII. 11, Berach. 17 a.

³⁾ b. Kidd. 40 a: אמר רבא רב אידי אסברא לי אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב אלא טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב טוב לשמים ורע לבריות זהו צדיק שאינו טוב כיוצא בדבר אתה

Es ist also denkbar, dass ein Misanthrop, trotz seines negativen Verhältnisses zu seiner Umwelt, doch als ein Gerechter gelten kann, freilich als ein „nicht guter Gerechter“. Dementsprechend ist es auch im Falle eines Frevlers nicht sein Verhalten der Umwelt gegenüber, das als das entscheidende Moment bei der Gesamtbewertung seines Gerecht- oder Ungerechtheits angesehen werden kann. Ein philanthropischer Frevler kann im besten Falle als ein „Frevler, der nicht böse ist“ bezeichnet werden, bleibt aber doch nur ein Frevler; denn ob ein Mensch gerecht oder frevelhaft ist, darüber entscheidet einzig und allein sein Verhältnis zu Gott.

Das Merkmal des Gerechten ist seine Gottesfurcht¹⁾; er strebt nach der Erkenntnis Gottes²⁾, er vertraut auf Gott und dient ihm um seiner selbst willen, nicht aus eigennützigen Zwecken³⁾. Das ideale Beispiel dieses vertrauensvollen Verhaltens sah man in den Patriarchen, insbesondere in Abraham. Dies wird besonders von R. Simeon b. Jochai in einer ausführlichen Gegenüberstellung der Patriarchen und der übrigen Propheten hervorgehoben. R. Simeon weist u.a. darauf hin, dass Gott sich den Patriarchen nicht wie den übrigen Propheten in Begleitung von Donner und Blitz, Erdbeben und Stimmen zu offenbaren brauchte, denn sie wussten um seine Macht und Herrlichkeit. Und „als Gott den Vätern befahl, aus einem Lande in ein anderes zu gehen, versicherte er sie nicht seines Beistandes. Warum nicht? Weil sie ihm vertrauten. Wie viele Versicherungen musste dagegen Gott den übrigen Propheten geben, auf dass ihre Zeitgenossen glaubten!“⁴⁾.

אומר אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו וכי יש רשע רע ויש שאינו רע אלא רע לשמים ורע לבריות הוא רשע רע רע לשמים ואינו רע לבריות זהו רשע שאינו רע
Die hier verwendete Vierteilung nennt A. Wesselski (*Schwänke und Schnurren des Pfarrers Arlotto*, 1910, p. 176) „Einteilung nach zwei in Gegensätze gebrachten accidentiellen Relationen“ und verweist u.a. auf Aboth V, 11. Diese Einteilung — sie ist indischen Ursprungs — findet sich auch sonst häufig in der rabbinischen Literatur, vgl. noch Aboth V, 10; 13; 14, GenR LXXI, 824 f., NumR XVI, 10, 69 b etc.

¹⁾ PesR XLII, 176 b paraphrasiert die Worte Abimelechs (Gen 20, 4)

אע"פ שאני גוי אני ירא שמים mit גזדיק תהרוג

²⁾ NumR X, 1, 34 a: זה הירא והמכיר בוראו שהוא נקרא צדיק

³⁾ SER XVIII, p. 91: שהן בטוחין על אביהן שבשמים
אמר ר' אחא בר אדא: ושבחתם וראיתם בין צדיק (Midr. Ps XXXI, 9, 12ob: לרשע (Mal 3, 18) בין המאמין ולמי שאינו מאמין, בין עובד אלהים (ibid) לצורך אלהים, לאשר לא עבדו (ibid) שלא לצורך אלהים וכו'

⁴⁾ Mech. RSBJ p. 171.

Zu der häufig diskutierten Frage, auf welches Verdienst die Befreiung aus Ägypten und die Rettung am Schilfmeer zurückzuführen sei¹⁾, hat schon das erste Gelehrtenpaar, Schemaja und Abtalion, Stellung genommen. Beide waren sich darin einig, dass die Rettung dem Verdienste des Glaubens zu verdanken ist, und zwar war es nach der Meinung Schemajas der Glaube Abrahams: „(Gott sprach): Das Vertrauen, das Abraham zu mir hatte, allein genügt, dass ich für sie das Meer spalte“. Nach der Ansicht Abtalions war es dagegen der Glaube der Generation des Auszuges, um dessentwillen sie am Schilfmeer gerettet wurden²⁾. Nach einer anonymen Erklärung äusserte sich der Glaube des Volkes darin, dass sie nicht zu Mose sprachen: „Wie können wir denn in die Wüste ziehen, ohne mit Lebensunterhalt für die Reise versehen zu sein?“, sondern ihm vertrauensvoll folgten³⁾. Es ist ein Merkmal der Kleingläubigkeit, wenn sich jemand unnütze Sorgen um seinen Lebensunterhalt macht: „Wer Brot in seinem Korbe hat und spricht ‘was werde ich morgen essen?’, der gehört zu den Kleingläubigen“, heisst es in einer Baraita⁴⁾. R. Eleasar b. Pedath sagte: „Was wird die Ursache sein, wenn der Tisch der Gerechten in der kommenden Welt ausgeplündert sein wird (d.h. dass sie nicht ihren vollen Lohn empfangen — Raschi z. St.)? Die Kleingläubigkeit, die in ihnen war, weil sie nicht auf Gott vertraut haben“⁵⁾.

Das Gottesvertrauen der aus Ägypten ausziehenden Gerechten wird ferner auch in einer anonymen Deutung von Ex 15, 20 hervorgehoben. Dieser Vers besagt, dass nach der Rettung am Schilfmeer Mirjam und mit ihr alle Frauen zu Pauken griffen und ein Loblied anstimmten. „Woher hatten sie Pauken und Musikinstrumente in der Wüste?“, fragt der Midrasch. Und die Antwort lautet: „Die Gerechten waren zuversichtlich und wussten, dass Gott für sie während des Auszuges aus Ägypten Wunder tun wird, deshalb haben sie sich Pauken und Musikinstrumente bereitgestellt“⁶⁾.

¹⁾ Vgl. Marmorstein, l.c. p. 139 ff. & pass.

²⁾ Mech. p. 99, Mech. RSBJ p. 48. Vgl. zu dieser Stelle Moore I, 136; II, 237 f.

³⁾ Mech. und Mech. RSBJ a.a.O.

⁴⁾ Sota 48 b.

⁵⁾ ibid. (vgl. Raschi z. St.): **מי גרם לצדיקים שיתבזבו שולחן לעתיד לבא קטנות שהיה בהן שלא האמינו בהקב"ה**

⁶⁾ Mech. p. 151, Mech. RSBJ p. 71, PRE XLII, 38 d. Unter **מחולות** versteht der Midrasch eine Art Musikinstrumente; vgl. zu dieser Bedeutung des Wortes Ben Jehuda, *Thesaurus* VI, 294 a.

4. DER KAMPF GEGEN DEN BÖSEN TRIEB

Gott hat dem Menschen zwei Triebe anerschaffen, einen guten und einen bösen ¹⁾, bereute aber später die Erschaffung des bösen Triebes, da er die Menschen widerspenstig macht ²⁾. Seine Wirksamkeit beginnt in der Geburtsstunde ³⁾, dagegen tritt der gute Trieb erst im dreizehnten Lebensjahre, dem Alter der religiösen Mündigkeit, in Erscheinung ⁴⁾. Das Verhältnis der beiden Triebe zueinander und zu dem Menschen hat der Midrasch in Eccl 9, 14-15 versinnbildlicht gefunden ⁵⁾:

„‘Die kleine Stadt’ — dies ist der Körper; ‘wenig Leute darin’ — dies sind die 248 Glieder des Körpers. ‘Ein grosser König zog gegen sie heran’ — dies ist der böse Trieb; ‘gross’ heisst er, weil er um dreizehn Jahre und einen Tag älter ist als der gute Trieb. Der böse Trieb spricht: ‘Lasst uns essen und trinken und alle unsere Gelüste stillen!’, der gute Trieb sagt: ‘Nicht essen und nicht trinken wollen wir, sondern uns mit der Lehre beschäftigen!’. Alle hören jedoch auf den bösen Trieb, weil er der grössere (ältere) ist. — ‘Und baute wider sie grosse Bollwerke’ — dies sind die Sünden und Vergehen. ‘Es fand sich darin ein armer und weiser Mann’ — dies ist der gute Trieb. ‘Der rettete durch seine Weisheit die Stadt, aber niemand gedenkt jenes Armen’, weil man auf den guten Trieb nicht hört, da er klein (jünger) ist. Aber heil dem, der auf den guten Trieb hört, denn es heisst (Ps 41, 2) ‘wohl dem, der auf den schwachen achtet’ ”.

Der böse Trieb ist die Ursache von allem Übel in der Welt ⁶⁾.

¹⁾ Berach. 61a — Vgl. ferner Moore I, 479-493; F. Ch. Porter, *The Yezer hara; a study in the Jewish doctrine of sin* (in: Biblical and Semitic studies, New York-London 1902, pp. 93-156). Das in dieser Arbeit gesammelte Material ist jedoch bei weitem nicht vollständig.

²⁾ GenR XXVII, 258; Tanch. B. Noah 4.

³⁾ Die Frage nach dem Beginn der Wirksamkeit des bösen Triebes wurde in einer Diskussion zwischen dem Patriarchen Jehuda I. und Antoninus von dem letzteren aufgeworfen (Synh. 91 b; GenR XXXIV, 320; MG Gen 4, 7 p. 115). Jehuda meinte, der Trieb sei bereits im Embryo vorhanden, liess sich aber von Antoninus des besseren belehren. Dieser wandte nämlich ein, dass ja der Embryo in diesem Falle ausschlagen und dem Mutterleibe entfallen würde, deshalb könne der böse Trieb erst seit der Geburt wirksam werden. Jehuda fand dann für Antoninus' Meinung eine Stütze in der Schrift, Gen 4, 7 („die Sünde lauert vor der Tür“).

⁴⁾ Midr. Ps IX, 5, 41 b u. ö.

⁵⁾ Tanch. B. wajjigasch 1; EcclR IX, 15, 25 c; Midr. Ps XLI, 1, 130 a; MG Gen 8, 21 p. 179; Nedar. 32 b.

⁶⁾ GenR LXXXIX, 1086.

Er sucht den Menschen Gott abspenstig zu machen ¹⁾, zur Sünde zu verleiten ²⁾, das Wandeln in den Wegen Gottes zu verhindern ³⁾, vom Studium der Lehre abzulenken ⁴⁾. Er ist die Ursache jeder Masslosigkeit überhaupt: wenn jemand im Wutanfall seine Kleider zerreisst, Geschirr zerbricht und Geld um sich wirft, so ist es ebenfalls ein Werk des bösen Triebes ⁵⁾. Er ist der „fremde Gott“ (אל זר), der im Körper wohnt und dem zu dienen dem Götzendienste gleichkommt ⁶⁾. Anfangs ein Fremdling, wird er später zum Gast und schliesslich zum Hausherrn ⁷⁾; zuerst ist er wie ein Faden der Spinnweb und zuletzt wird er wie ein Schiffstau ⁸⁾. Er ist der unversöhnliche Feind des Menschen; denn wenn ein Mensch mit einem anderen ein Jahr lang zusammenlebt, wird sogar aus dem Feinde ein Freund, der böse Trieb aber wächst mit dem Menschen von der Kindheit bis zum Greisenalter auf und dennoch versucht er tagtäglich, ihn zu Fall zu bringen. Wenn er es nicht in zehn Jahren zu tun vermag, so tut er es in zwanzig Jahren ⁹⁾. Sein ganzes Streben geht darauf hinaus, den Menschen zur Sünde zu verleiten. Dabei bedient er sich der Impulse, die von aussen her durch die Augen und die Ohren, „die beiden Makler der Sünde“ ¹⁰⁾ vermittelt werden, und verwandelt sie in die Versuchung, indem er der Einbildungskraft die Wonnen der Sünde vorspiegelt und zur verbotenen Tat anregt ¹¹⁾.

Obwohl von Simeon b. Lakisch für identisch mit dem Satan und dem Todesengel erklärt ¹²⁾, wurde der böse Trieb andererseits

¹⁾ Tanch. B. Noah 4.

²⁾ Tanch. B. ki tissa 13.

³⁾ Tanch. toledoth 13.

⁴⁾ Mech. p. 201: שלא יעציבני יצר הרע מלעסוק בתורה

⁵⁾ Schabb. 105b.

⁶⁾ j. Nedar. 41 b; b. Schabb. 105 b.

⁷⁾ GenR XXII, 210: בתחילה הוא נעשה אכסניי ואחר כך אורח ואחר כך בעל הבית

⁸⁾ Akiba, ibid.: בתחילה נעשה כחוט שלוכיחא ובסוף נעשה כקלע זה של ספינה
Bed. von קלע vgl. Perles, *Schwarz-Festschr.* 308. Ähnliche Aussprüche auch Sukka 52 a, Synh. 99 b, Sifre Num § 112 p. 120.

⁹⁾ Josua b. Levi, Tanch. B. beschallah 3, GenR LIV, 575. Samuel b. Nachman, PesRK X, 80 a; Midr. Ps XXXIV. 2, 123 b sq.

¹⁰⁾ ליבא ועינא תרין סרסורי דחטאה: Levi, j. Berach. 3 c u.ö.; Bacher AgPA II, 305. Der Mund (i.e. das Redevermögen), die Hände und die Füße sind dem Menschen unterstellt (ברשותו של אדם), nicht aber die Augen, die Ohren und der Geruchssinn: GenR LXVII, 765 f.; Tanch. B. toledoth 21; Tanch. ibid. 12; Tanch. B. wajjikra 21; MG Gen 42, 1 p. 718. 'Das Herz und die Augen sind die Kuppler des Körpers, weil sie ihn zur Hurerei verführen': Tanch. B. schelach lecha 31.

¹¹⁾ Moore I, 481 f.

¹²⁾ BB 16 a = MG Gen 6, 5 p. 141.

nicht als böse von Natur aus angesehen. Es ist vielmehr der Mensch selbst, der den Trieb zum bösen Triebe macht ¹⁾. Der böse Trieb ist sogar „sehr gut“, auf ihn bezieht sich Gen 1, 31: denn gäbe es keinen bösen Trieb, so würde sich der Mensch kein Haus bauen, keine Frau heiraten und keine Kinder zeugen ²⁾. Die Intensität dieses Triebes ist für den Rang des Menschen kennzeichnend: ist einer bedeutender als der andere, so ist auch sein Trieb stärker ³⁾. In dieser Anschauungsweise hat der böse Trieb manches mit der Libido der modernen Psychologie (C. G. Jung) gemeinsam; hier wie dort ist der Sexualtrieb die Haupterscheinungsform der an sich undifferenzierten Energie (vgl. die Beispiele weiter unten).

So ist der „böse Trieb“, als die treibende Kraft jeglicher menschlichen Aktivität, für das Fortbestehen der Welt unentbehrlich. An sich indifferent, treibt er jedoch den Menschen zum schrankenlosen Begehren — und dadurch zum Konflikt mit dem göttlichen Willen. Erst in diesem Moment wird der Trieb zum bösen Triebe, wenn er zum Übertreten des Gesetzes zu verleiten sucht.

Und hier setzt für den Menschen die Pflicht ein, gegen seinen Trieb zu kämpfen ⁴⁾, ihn zu unterwerfen und in den Dienst Gottes zu stellen. Und so handelt auch ein Gerechter: er überwältigt seinen Trieb ⁵⁾, unterwirft ihn ⁶⁾, herrscht über ihn ¹⁾, richtet ihn ⁷⁾ und macht den guten Trieb zum König über den bösen ⁸⁾. Deshalb heisst der Gerechte „Held“, weil er seinen Trieb bezwingt ⁹⁾ und ihm den Willen des Schöpfers zu tun gebietet ¹⁰⁾. Die Gerechten wandeln mit dem guten Triebe; sie wählen ihn, die Frevler dagegen wählen den bösen ¹¹⁾.

¹⁾ אתה עושה אותו רע : Tanch. bereschith 7; ib. Noah 8.

²⁾ Samuel b. Nachman, GenR IX, 72; EcclR III. 11, 10 d; Midr. Ps IX. 1, 40 a b; ibid. XXXVIII. 1, 126 b.

³⁾ כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו : Sukka 52a.

⁴⁾ „Steinigt ihn ein wenig (קימעה קימעה) in dieser Welt“, sprach Gott zu Israel, „in der zukünftigen Welt werde ich ihn von euch entfernen“. Tanch. B. behaalotecha 19; Tanch. ibid. 10; NumR XV. 16, 66 d.

⁵⁾ המתגבר על יצרו : Synh. 111 a. המתגבר ביצרו : Meg. 15 b.

⁶⁾ הצדיקים יצר כושין את יצרו : GenR XCVII, 1214. הרודה יצרו : Synh. 111 a. פטפט ביצרו : Gitt. 57 a; MZ Ruth III. 6, 23 b.

⁷⁾ שלט ביצרו : NumR XIV. 6, 60 b.

⁸⁾ הדן את יצרו : Meg. 15 b. Nach Raschi z. St. bedeutet „den Trieb richten“ soviel wie ihn zur Umkehr zwingen und über ihn siegen.

⁹⁾ זה הממליך יצר הטוב על יצר הרע : Meir, LevR XXXIV. 1, 48 d.

¹⁰⁾ Aboth IV, 1 (Ben Zoma): „Wer ist ein Held? Wer seinen Trieb bezwingt“. Vgl. auch Tanch. B. wajjikra 1; CantR IV. 4, 23 d; MZ Cant I. 15, 8 a; AgSchir 495 ff.

¹¹⁾ הצדיקים... שהם מושלים ביצרם לעשות רצון קוניהם : MZ und AgSchir a.a.O.

Die Frevler lassen sich von ihren Herzen (d.i. Triebe) beherrschen: der Tor spricht „durch sein Herz“ (בלבו, Ps 14, 1) — Esau sprach „durch sein Herz“ (Gen 27, 41), ebenso Jerobeam (1 Kö 12, 26) und Haman (Esth 6, 6). Die Gerechten haben dagegen ihr Herz (d.i. ihren Trieb) in ihrer Macht: Hanna sprach „gegen ihr Herz“ (על לבה — 1 Sam 1, 13), David sprach „zu seinem Herzen“ (אל לבו — 1 Sam 27, 1), Daniel beschloss „gegen sein Herz“ (על לבו — Dan 1, 8). Darin gleichen die Gerechten ihrem Schöpfer, denn es heisst, dass auch Gott „zu seinem Herzen“ sprach (Gen 8, 21)¹⁾. Gegen die Einflüsterungen des bösen Triebes wendet der Gerechte den Schwur im Namen Gottes als Waffe an²⁾: als Ruth die Nacht bei Boas verbrachte (Ruth 3), quälte ihn der böse Trieb die ganze Nacht hindurch, indem er zu ihm sprach: „Du bist ledig und suchst eine Frau, und sie ist ledig und sucht einen Mann. Du hast doch gelernt, dass die Frau durch den Beischlaf erworben wird³⁾ — also auf, gehe zu ihr ein, und sie wird zu deiner Frau!“ Da beschwor Boas seinen Trieb mit den Worten „so wahr der Herr lebt (Ruth 3, 13), ich werde sie nicht berühren!“ und zu der Frau sprach er (ibid.): „Schlafe nur bis zum Morgen“⁴⁾. Als Saul in Davids Hände fiel (1 Sam 26), da sprach der böse Trieb zu David: „Wärest du in seine Hände gefallen, so hätte er dich erbarmungslos getötet. Die Tora erlaubt, ihn zu töten; denn er ist der Verfolger“. Da wandte David einen doppelten Schwur (1 Sam 26, 10. 11) gegen die Einflüsterungen des Triebes an⁵⁾. Auch Abraham, Josef, Elischa und Palti b. Laisch haben ihrem Triebe auf diese Weise Einhalt geboten⁶⁾. Die Frevler dagegen wenden einen Schwur an,

¹⁾ הרשעים ברשות לבם... אבל הצדיקים לבם ברשותם : GenR XXXIV, 320; ibid. LXVII, 763; MG Gen 27, 41 p. 486. Der Sinn dieser Stelle (vgl. die Kommentare in der ed. Wilna, fol. 71 a) ist: der Frevler ist seinem Herzen (d.h. seinem bösen Triebe) ausgeliefert, sein Verhalten wird durch das Begehren des Triebes bestimmt, mithin spricht er gleichsam „durch sein Herz“.

²⁾ צריך אדם להשביע את יצרו שכן אתה מוצא בכל מקום שהצדיקים משביעים : R. Josia, Sifre Dt § 33, p. 59; Midr. Tan. p. 26 (auf Grund von Dt 6, 6 — diese Worte seien „gegen dein Herz“, d.h. sie sollen dir zur Beschwörung des Triebes dienen, vgl. Bacher, AgTa II, 360, Anm. 6).

³⁾ M. Kidd. I, 1.

⁴⁾ Sifre Num § 88 p. 88; LevR XXIII. 10, 33 d; NumR XV. 16, 66 d; Tanch. B. Bo 16; behaalotecha 19; Tanch. ibid. 10; RuthR VI. 4, 11 c.

⁵⁾ Tanch. B. behaalotecha 19; Tanch. ibid. 10; Sifre Dt § 33 p. 59.

⁶⁾ Abraham und Elischa: Sifre Dt § 33 p. 59 (auf von Gen 14, 22 ff. und 2 Kö 5, 16). Beispielhaftes Überwinden des Geschlechtstriebes: Josef, David und Boas, RuthR VI. 4, 11 b-c. Josef, Boas und Palti b Laisch, PRE XXXIX, 35 c; MZ Ruth III. 13, 24a etc. Über Palti vgl. W. Baumgartner in *Bertholet-Festschrift*, 1950, p. 50 ff.

um ihren Trieb zur Sünde zu ermuntern: so handelte Gehasi, der durch einen Schwur (2 Kö 5, 20) seinen Trieb ermunterte, Naeman nachzulaufen und sich ein Geschenk von ihm zu erbitten ¹⁾).

Als Mittel zum Bekämpfen des bösen Triebes gilt ferner der gute Trieb, den man gegen den bösen aufzubieten hat. Hilft es nicht so soll man sich mit der Tora beschäftigen. Hilft das Torastudium nicht, so soll man das Schema-Gebet sagen. Bleibt auch dies erfolglos, so soll man sich auf den Todestag besinnen ²⁾. Die Tora ist als ein Gegenmittel (תבלין) gegen den bösen Trieb erschaffen worden ³⁾; wer sie im Herzen hat, über den hat der Trieb keine Macht und kann ihm nichts anhaben ⁴⁾. Geht der Mensch in ein Lehrhaus, so begleitet ihn zwar der böse Trieb auf dem ganzen Wege, in das Lehrhaus eintreten darf er aber nicht, sondern „lauert an der Türe“ ⁵⁾. Doch vermag niemand den bösen Trieb ohne die Hilfe Gottes zu überwinden ⁶⁾. Wie es aber gegen jede Plage in der Welt ein Heilmittel gibt, so gibt es eins auch gegen den bösen Trieb — und dies ist die Umkehr ⁷⁾. Auf die Gerechten bezieht sich das Wort Hiobs (Hi 15, 18), da sie ihren Trieb bezwingen und ihre (sündigen) Taten bekennen — und wer seine (sündigen) Taten bekennt, der erwirbt das Leben der zukünftigen Welt. So handelte Jehuda: als er von Tamar mit dem Worte „erkenne“ (Gen 38, 25) aufgefordert wurde — d. i. „erkenne deinen Schöpfer (scil. seinen Willen) und schäme dich nicht vor den Menschen“ — bezwang er sogleich seinen Trieb und bekannte seine Tat ⁸⁾.

Das ganze Leben der Gerechten ist ein beständiger Krieg gegen ihren Trieb, von dem sie erst in ihrem Tode Ruhe finden ⁹⁾. In der kommenden Welt wird Gott den Trieb vor den Augen der Gerechten und der Frevler schlachten. Jenen wird der Trieb riesig wie ein Berg erscheinen, diesen aber dünn wie ein Haar. Da werden

¹⁾ Sifre Dt a. a. O.

²⁾ Berach. 5 a; MG Gen 4, 7 p. 118.

³⁾ Kidd. 30 b; BB 61 a. Zu תבלין vgl. Bacher, AgBA 127, Anm. 61.

⁴⁾ Midr. Ps CXIX. 7, 246 b.

⁵⁾ Gen 4, 7 — Midr. Ps CXIX. 64, 251 b.

⁶⁾ Simeon b. Lakisch, Sukka 52 b oben; Kidd. 30 b.

⁷⁾ Levi, Tanch. bereschith 7; ibid. Noah 8.

⁸⁾ מיד כבש יצרו והודה במעשיו : GenR XCVII, 1214. Ohne Erwähnung des Triebes: Tanch. B. wajjescheb 17. Vgl. LevR VII. 2, 11 b (David):
אני כבשתי את יצרי ועשיתי תשובה

⁹⁾ כל זמן שהצדיקים חיים הם נלחמים עם יצרם כיון שהם מתים הם ננוחים
Jochanan b. Nappacha, GenR IX, 71; vgl. IV Esr 7, 92: „... quoniam cum labore multo certati sunt ut vincerent cum eis plasmatum cogitamentum

die Gerechten und die Frevler zu weinen beginnen. Jene werden weinend sprechen „wie konnten wir einen so hohen Berg bezwingen?“, die Frevler werden klagen „wieso konnten wir dieses Haar nicht bezwingen?“ Und Gott selbst wird sich mit ihnen wundern ¹⁾).

malum ut non eos seducat a vita ad mortem.“ Vgl. auch v. 127 f. — Der Kampf gegen die Laster ist ein beliebtes Bild der kynisch-stoischen Diatribe, vgl. TWNT s.v. ἄγών (I, 135 ff.), βραβεῖον (I, 636 f.); J. Bergmann, Festschr. H. Cohen, 149 f. Cumont, *Études syriennes*, 1917, p. 65 vermutet persischen Ursprung des Bildes. Zum Leben als Kriegsdienst vgl. auch SER XVIII, p. 91 (zu Jes 18, 7): לעשות רצון אביו שבשמים כמחנה לפני המלך

¹⁾ Jehuda b. Ilai, Sukka 52 a. Vom Ausrotten des bösen Triebes im zukünftigen Äon ist auch sonst oft die Rede, z.B. Tanch. B. ki tissa 13; ibid. kedoshim 15; NumR XVII. 6, 73 a; AgBer XXIII. 3, 20 b etc. Der Belegvers ist jeweils Ez 36, 26.

IV. DER LOHN DER GERECHTIGKEIT

Wer dem Willen Gottes gehorcht und die Gebote erfüllt, der erwirbt sich Verdienste ¹⁾. Schon die Erfüllung eines „leichten Gebotes“ (מצוה קלה) der Tora sichert dem Menschen Belohnung sowohl in dieser, wie auch in der zukünftigen Welt ²⁾. Nur bei zwei Geboten ist zugleich auch ihr Lohn offenbart worden — bei dem allerleichtesten (Dt 22, 7) und bei dem allerschwersten (Dt 5, 16) ³⁾. Der Lohn der übrigen Gebote ist unbekannt, damit man sie im Glauben erfülle ⁴⁾. Wer ein Gebot erfüllt, dem erweist man Gutes, man verlängert sein Leben, und er „erbt das Land“, d.h. er erwirbt den Anteil an der zukünftigen Welt. Wer aber eine Gesetzesübertretung begeht, den fügt man Böses zu, man verkürzt sein Leben, und er „erbt nicht das Land“ ⁵⁾. Die diesseitige Belohnung besteht aus allerlei Werten dieser Welt — Schönheit, Kraft, Reichtum, Weisheit, hohes Alter, Ansehen und Kindersegen sind die sieben Eigenschaften, welche die Weisen bei den Gerechten gezählt haben ⁶⁾. Diese Eigenschaften sind greifbare Beweise dafür, dass der göttliche Segen auf dem Gerechten ruht, sie sind gleichsam Ausweise seiner Gerechtigkeit. Daraus erklärt sich auch, warum die physische Kraft, der Reichtum und die Weisheit als notwendige Voraussetzungen für die prophetische Begabung angesehen wurden: „Gott lässt seine Schechina nur auf einem Kräftigen, Reichen, Weisen und Demütigen ruhen“, sagte Jochanan b. Nappacha ⁷⁾.

¹⁾ זכות; der Gegensatz ist חובה „Schuld“, עברה „Übertretung“, חטא „Sünde“, vgl. Marmorstein, *Merits*, p. 6.

²⁾ R. Nathan, Baraita Menach. 44 a: אין לך כל מצוה קלה שכתובה בתורה שאין מתן שכרה בעולם הזה ולעולם הבא Über leichte und schwere Gebote vgl. M. Steckelmacher in *Schwarz-Festschr.*, p. 259 ff.

³⁾ Simon b. Jochai, PesR XXIII, 121 b u. ö.

⁴⁾ טילטל הקב"ה מתן שכרן של עושי מצות כדי שיהו עושין אותן באמונה: Abba b. Kahana, j. Pea 15 d; j. Kidd. 61 b; Tanch. ekeb 2 (vgl. Ez Josef z. St.).

⁵⁾ M. Kidd. I, 10; Tos. Kidd. I, 13.

⁶⁾ אילו שבע מידות שמנו חכמים בצדיקים: Tos. Synh. XI, 8; Aboth VI, 9; j. Synh. 30a.

⁷⁾ אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו: Jochanan b. Nappacha, Nedarim 38 a u. ö.

Dass alle Propheten reich waren, zeigt Jochanan auf dem Beispiele Moses, Samuel's, Amos' und Jona's ¹⁾.

Diese Anschauungsweise ist — abgesehen von der Jenseits-hoffnung, die erst später hinzukam — bereits aus dem Alten Testament, besonders aus der Weisheitsliteratur bekannt ²⁾. Es war sicherlich nicht leicht, den Glauben an den kausalen Zusammenhang zwischen der Gerechtigkeit und dem materiellen Wohlstande aufrechtzuhalten und ihn gegen die Widerlegungen zu verteidigen, welche die alltägliche Erfahrung gewiss in Hülle und Fülle entgegenbrachte. Deshalb setzt die Polemik schon früh an, bereits im Buche Hiob. Aus der Literatur der nachbiblischen Zeit sind hier vor allem die Worte der Ps. Sal. zu nennen: wenn der Dichter spricht (1, 3) „Ich bildete mir ein, ich sei voll Gerechtigkeit, weil ich Glück hatte und reich an Kindern ward“, so wendet er sich deutlich gegen die Ansicht, man könne aus dem Reichtum auf die Gerechtigkeit des Besitzers desselben schliessen. Ähnlich hält die Weisheit Salomos (4, 3 ff.) den Kindersegens für einen bloss scheinbaren Segen, der ja schliesslich doch keinen Nutzen bringt. Dagegen könnte man meinen, I. Henoch stehe grundsätzlich noch auf dem alten Boden, wenn er spricht (96, 4): „Wehe euch Sündern, dass euer Reichtum euch als Gerechte ausweist, aber euer Herz überführt euch als Sünder“. Der Reichtum gilt hier immer noch für einen Ausweis der Gerechtigkeit. Die Frevler haben sich bloss etwas angeeignet, was ihnen als solchen nicht zukommt — und dieser Umstand bildet zugleich auch einen Teil ihres Frevels. Schon in diesem Drohworte des Henochbuches scheint der Ansatz zum Widerspruch gegen den alten Glauben an die Notwendigkeit eines kausalen Nexus zwischen dem Reichtum und der Gerechtigkeit zu liegen.

In dem Midrasch zu den Psalmen findet sich ein Gleichnis, das den Zusammenhang zwischen der Gerechtigkeit und dem Reichtum in einer an das Henoch-Drohwort stark erinnernder Weise verneint ³⁾:

„Zwei Männer gingen des Weges; der eine war ein Gerechter und der andere ein Frevler. Als sie an eine Herberge voll von guten

¹⁾ Mose; Num 16, 15 b. Samuel; 1 Sam 12, 3. Amos: Amos 7, 14. — Jona (1, 3) mietete das Schiff für sich allein. Von dem Reichtum Ezechiels spricht PesRK VIII, 71 b; PesR XVIII, 93 a etc.

²⁾ Vgl. Fichtner, *Die allorient. Weisheit*, 1933, p. 65.

³⁾ Midr. Ps IV. 13, 24 b sq.; Jalkut Ps § 627.

Sachen herankamen, sprachen sie zueinander: 'Wir wollen in diese Herberge einkehren und etwas essen'. Der Frevler sagte zu dem Gerechten: 'Wir wollen essen und nicht bezahlen!' Darauf antwortete der Gerechte: 'Ist denn die Herberge erst heute geöffnet worden? Wäre sie erst heute geöffnet worden, so könnten wir sie auf die Probe stellen ¹⁾'. Sie beide traten ein und setzten sich jeder für sich allein. Der Frevler sprach zu dem Wirt: 'Bringe mir Würzwein, bringe mir Hühner, bringe mir von allem!' Indem er dasass, machte er sich über den Gerechten lustig: 'Seht mal den da, der lässt es sich nicht so gut gehen wie ich!' Jener Gerechte aber ging und sprach zu dem Wirt: 'Bringe mir eine Schüssel Linsen und ein Brot!' Während sie so sassen, jeder für sich allein, spottete der Frevler über den Gerechten: 'Seht diesen Toren! Alle diese Segensfülle hat er vor sich — und er isst Linsen!' Der Gerechte aber spottete über den Frevler: 'Seht den Nichtsnutz! Er isst von allen Leckerbissen — und jetzt wird man ihm die Zähne ausschlagen'. Dann sagte jener Gerechte (zum Wirt): 'Gib mir zwei Becher Wein!' Der brachte es, der Gerechte sprach den Segen und erhob sich. Da sagte der Wirt: 'Bezahle, was du gegessen hast: ein Brot, eine Schüssel Linsen, zwei Scheiben Fleisch und zwei Becher Wein'. 'Wieviel muss ich dir geben?' 'Zwei Asse'. 'Da hast du, nimm!' Der Wirt nahm das Geld und sprach: 'Geh in Frieden!' Als sich der Frevler erhob, um zu gehen, da sprach der Wirt: 'Wir wollen abrechnen. Was hast du ²⁾ gegessen?' 'Ein Brot habe ich gegessen'. 'Zwei hast du gegessen!' 'Zwei Eier habe ich gegessen'. 'Fünf hast du gegessen!' 'Nein, ich habe nicht so viel gegessen!' Da begann man, ihm auf die Zähne zu schlagen, bis man sie ihm ausschlug. — Deshalb heisst es Ps 3, 8".

Die Herberge ist diese Welt, der Wirt ist Gott ³⁾. Das Verhalten

¹⁾ Jalkut fügt hinzu: „Vielmehr besteht sie schon seit langer Zeit. Wenn alle, die eingekehrt sind, so gehandelt hätten, so wäre die Herberge voll (מלא „leer“?) und sie hätten darin nichts zum Essen übriggelassen.

²⁾ L. אכלתי statt אכלתי

³⁾ Vgl. die Gleichnisse von Gott als Gastgeber und vom Menschen als Gast bei Philo, De opif. mundi 78; Tos. Berach. VII, 2; GenR IX, 73; EcclR I. 18, 6 d; PesRK XXV, 164 a b u. ö. Diese Welt als Herberge: MK 9 b אהתי עלמא אושפיזך וההיא עלמא ביתא; Epict. Enchir. 11; Firdusi, ed. Vullers I, 229, v. 1791: که گیتی سبکجست بر رازو; Weiteres bei M. Grünbaum, *Die beiden Welten bei den arabisch-persischen und bei den jüdischen Autoren*, ZDMG 42 (1880) 258 ff. (= *Gesammelte Aufsätze*, 1901, 470 ff.). Im Mandäischen wird der Körper als eine „nichtige Herberge“ (שפינא באטלא) bezeichnet.

des Frevlers gleicht der Zechprellerei. Der Gerechte beansprucht nicht die Güter dieser Welt, obwohl er es sich auf Grund seiner Verdienste leisten könnte. Der Frevler dagegen genießt nach Herzenslust — daher der Schein des Reichtums. Aber er genießt unberechtigterweise, er hat keine Verdienste, mit denen er die Zeche begleichen könnte — und deshalb muss er bei der Abrechnung büßen.

Wenn auch das Problem der Theodizee durch das Auftreten der Jenseitshoffnung, welche die Belohnung der Verdienste und das Bestrafen der Sünden in den zukünftigen Äon verlegt hatte, das meiste von seiner brennenden Aktualität einbüßen musste, so bekam diese Fragestellung doch wieder einen neuen Antrieb durch die politischen Ereignisse des ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Dies ist vermutlich der Grund, warum die Frage nach der Ursache des Wohlstandes der Frevler und des Ungemachs der Gerechten so häufig in den Schriftwerken dieser Zeit, wie auch etwas später in Talmud und Midrasch anzutreffen ist. Diese Frage hat man durch den Aufbau einer Lehre von der Ökonomie des Lohnes und der Strafe zu beantworten versucht. Wir wollen nun diese Lehre in ihren Grundzügen hier darlegen ¹⁾:

Weder die Gerechten noch die Frevler erhalten in dieser Welt etwas von dem, was ihnen eigentlich zukommt, sondern erst „morgen“ ²⁾, bis Gott auf dem Richterthronen sitzen wird. Dann wird er mit jedem einzelnen ins Gericht gehen und ihm geben, was ihm gebührt ³⁾. Dem vollkommenen Gerechten (צדיק גמור) wird der Lohn einer Gebotserfüllung erst im Jenseits ausgezahlt; dem vollkommenen Frevler (רשע גמור) wird jedoch der Lohn für das Erfüllen eines leichten Gebotes (denn die Erfüllung eines schweren Gebotes ist ja von einem vollkommenen Frevler kaum zu erwarten) bereits im Diesseits entrichtet. Andererseits wird von einem vollkommenen Frevler eine Gesetzesübertretung erst im Jenseits eingefordert (נפרע), von einem vollkommenen Gerechten wird dagegen die Übertretung eines leichten Gebotes schon in dieser Welt ein-

Lidzbarski, *Ginza* 466, 6 = GL 47, 6) oder „körperliche Herberge“ (שפינוא: דפאגריא *Mand. Lit.* 100, 6) bezeichnet. Hillel sagte (LevR XXXIV. 3, 49a): „Und diese arme Seele, ist sie nicht ein Gast im Körper? Heute ist sie da, morgen ist sie nicht mehr da“.

¹⁾ Vgl. Wichmann, *Die Leidenstheologie* (Stuttgart 1930) 51 ff.

²⁾ S. unten S. 158, Anm. 4.

³⁾ Sifre Dt § 307 p. 345, ähnlich *ibid.* § 324 p. 375 f.; Midr. Tan. p. 201.

gefordert, und zwar sühnt der Gerechte die Schuld durch sein Leiden ¹⁾).

Diese Lehre ist in ihren verschiedenen Umwandlungen in unseren Quellen häufig anzutreffen; der Grundgedanke bleibt dabei unverändert. So finden wir z.B. eine Variation dieser Lehre in einem Ausspruche Akiba's ²⁾. Akiba betont, dass Gott es sowohl mit den Gerechten als auch mit den Frevlern genau nimmt (מדקדק); von jenen fordert er (גובה) ihre wenigen schlechten Taten schon im Diesseits ein, um ihnen ihren vollen Lohn im Jenseits auszahlen zu können. Den Frevlern aber lässt er Wohlbefinden zufließen (משפיע שליו), um sie für die wenigen guten Taten schon im Diesseits zu belohnen und erst im Jenseits (die volle Schuld) einfordern zu können. Elieser b. Jose ³⁾ zeigt, dass es den Frevlern in dieser Welt so ergeht, als ob sie die ganze Tora erfüllt hätten, während die Gerechten im Diesseits so leiden müssen, wie wenn sie die Tora verbrannt hätten — dies alles zum Zwecke des zukünftigen Lohnempfanges.

In der nachfolgenden (dritten) Generation der Tannaiten befasste sich mit dieser Lehre Eleasar b. Zadok ⁴⁾, der ebenfalls die diesseitige Behaglichkeit (טובה) der Frevler dem Leiden (יסורים) der Gerechten gegenüberstellt. Der Amoräer Jochanan b. Napacha betont die Langmut Gottes in einem Ausspruche, der sonst mit dem des Akiba beinahe gleichlautend ist ⁵⁾.

In dieser Welt sind die Frevler reich und leben in Wohlstand und Ruhe, die Gerechten sind aber arm. In der zukünftigen Welt wird Gott den Gerechten die Schätze des Paradieses öffnen, wobei die Frevler, die Zins und Wucher verzehrt hatten, ihr eigenes Fleisch mit ihren Zähnen werden beissen müssen ⁶⁾. Deshalb ist es gut für die Gerechten, wenn es ihnen im Diesseits so ergeht, wie es den Frevlern im Jenseits ergehen wird: und wehe den Frevlern, denen es im Diesseits so ergeht, wie den Gerechten im Jenseits ⁷⁾. Es ist nicht gut für die Frevler, dass man gegen sie in dieser Welt Nachsicht übt; es ist gut für die Gerechten, dass man

¹⁾ Sifre Dt I.c.; Midr. Tan. p. 187.

²⁾ PesRK IX, 73 a; GenR XXXIII, 299; LevR XXVII. 1, 38 d sq.; Tanch. B. emor. 7; Tanch. ibid. 5.

³⁾ ARN rec. B XLIV, 62 a.

⁴⁾ Kidd. 40 b.

⁵⁾ PesRK XXV, 161 b; in Namen Jonathans (b. Eleasar): j. Taan. 65 b.

⁶⁾ ExR XXXI. 5, 57 a — ein Wortspiel zw. נֶשֶׁךְ „Zins“ und נֶשֶׁךְ „beissen“.

⁷⁾ Nachman b. Chisda, Hor. 10 b; MZ Eccl VIII. 14, 72 a.

dies nicht tut ¹⁾, denn besser ist der Zorn, mit dem Gott den Gerechten in dieser Welt zürnt, als das Lächeln, mit dem er den Frevlern zulächelt ²⁾. Deshalb soll sich der Mensch über die Züchtigungen mehr freuen als über das Wohlbefinden, weil sie seine Sünden tilgen ³⁾.

Fassen wir nun die zitierten Stellen zusammen, so ergibt sich, dass hier der alte Glaube an die diesseitige Belohnung weiterlebt — in dem Sinne, dass die Wertung des irdischen Glückes als des Lohnes für das gute Handeln grundsätzlich unbestritten bleibt. Doch wird der Bereich der diesseitigen Belohnung auf die Frevler allein beschränkt. Dadurch gewinnt das Wohlergehen des Frevlers einen unheilverkündigenden Aspekt für den frommen Betrachter: das Glück, das der Frevler in dieser Welt genießt — das ist nichts anderes als seine wenigen Guttaten, die ihm Gott ins Angesicht zurückschleudert ⁴⁾. Für den Frevler birgt sich in diesem scheinbaren Glück das kommende Unheil, für den Gerechten die Verheissung des jenseitigen Lohnes ⁵⁾.

Es war wohl nur der babylonische Amoräer Raba allein, der, im Widerspruch zu der herrschenden Ansicht, jeglichen Zusammenhang zwischen dem sittlichen Lebenswandel und dem materiellen Glück bestritt und erklärte, die Länge des Lebens, der Kindersegen und der Lebensunterhalt seien nicht vom Verdienst, sondern vom Schicksal abhängig ⁶⁾. Schliesslich ist hier auch noch der Tannait Jannai zu erwähnen, der die Möglichkeit einer Lösung dieses Problems überhaupt ablehnte ⁷⁾.

Ob jemand ein Gerechter oder ein Frevler ist, darüber entscheidet die Mehrheit seiner Taten — „der Einzelne wird nach seiner Mehrheit gerichtet“ ⁸⁾. Sind die Verdienste in Mehrheit, die Übertretungen aber in Minderheit, so werden die letzteren im Diesseits eingefordert. Sind jedoch die Übertretungen in Mehrheit, dann wird der Lohn der wenigen Verdienste im Diesseits gegeben ⁹⁾.

¹⁾ Rab Zutra, Joma 87 a.

²⁾ Schabb. 30 b; MG 45, 27 p. 768.

³⁾ Mech. p. 240.

⁴⁾ רשע שהוא עושה צדקה הקב"ה טורפה על פניו בעולם הזה כדי להאבידו לעולם הבא Tanch. B. wajjigasch 8, vgl. DtR Lieberman p. 74.

⁵⁾ מתוך שלותן של רשעים בעולם הזה אתה יודע מתן [שכרן] של עדיקים בעולם הבא Eleasar b. Pedath, Midr. Ps XXXVII. 3, 127a.

⁶⁾ MK 28a: חיי בני ומווני לא בזכותא תליא מילתא אלא במולא תליא מילתא

⁷⁾ Aboth IV, 15.

⁸⁾ Tos. Kidd. I, 14 u.ö.

⁹⁾ j. Pea 16 b; j. Synh. 27 c.

Nun kann aber der Fall eintreten, dass die Verdienste und die Sünden sich Gleichgewicht halten. Die Frage, wie in einem solchen Falle der Mensch — er heisst dann **מעוין ביוני** oder **שקול** — von dem göttlichen Gerichtshof behandelt wird, gehört zu den Streitpunkten zwischen den Schulen Schammai's und Hillel's¹⁾. Die Schule Schammai's unterscheidet drei Klassen (**כיתות**) von Menschen: die erste Klasse, die vollkommenen Gerechten, ist für das ewige Leben bestimmt; die zweite Klasse, die vollkommenen Frevler, ist zur ewigen Schmach und Abscheu bestimmt (cf. Dan 12, 2). Die Unentschiedenen²⁾ steigen in die Hölle hinab (**מצפצפין**³⁾, steigen wieder hinauf und werden geheilt (**מתרפאין**). Die Schule Hillel's meint dagegen, dass „der Gnadenreiche die Wage zur Gnade hin neigen lässt (**רב חסד מטה כלפי חסד**)“, anerkennt also nur zwei Klassen, nämlich die Gerechten und die Frevler; die Mittelmässigen werden durch die Gnade Gottes zu den Gerechten gezählt. Wie Gott in einem solchen Falle, wo sich die Verdienste und die Sünden Gleichgewicht halten, verfährt, darüber gibt es wieder zwei verschiedene Meinungen⁴⁾: nach Jose b. Chanina nimmt Gott eine der Schuldurkunden von der Wage weg, so dass die Verdienste ins Übergewicht kommen⁵⁾. Die andere Meinung wird von Eleasar b. Pedath

¹⁾ Tos. Synh. XIII, 3; RH 16 b sq.

²⁾ **בינונים** RH **שקולים**

³⁾ Die Bedeutung des Ausdruckes ist nicht sicher; RH liest **מצפצפים**. Bacher, AgTa I, 16 Anm. fasst das Wort als Palpel von **צוף** auf und übersetzt „empordrängen, hinaufstreben“, bzw. „auf- und niederschwanken“ (AgTa I, 15). Moore II, 318 gibt die Bedeutung „to dive“ an, dagegen III, 198 „be singed“. Raschi zu RH l.c. bemerkt zu dem Worte: **צועקים ובוכים** **צועקים** **ועולים** leitet es also von **צפצף** „zwitschern“ ab. S. Edels z. St. lehnt Raschis Erklärung ab und meint, das Verbum bedeute „sie preisen Seinen Namen in ihren Gebeten“ (**דדינו שמשבחם לשמו בתפילתם**), wobei er sich auf den Aruch beruft. — Dieses Gerichtsverfahren findet am Auferstehungstage statt, vgl. die Tosafoth z. St. s.v. **ליום**. Von einem anderen Gerichtsverfahren, das alljährlich am Neujahrstage stattfindet (cf. M. RH I, 2), spricht Jochanan b. Nappacha (b. RH l.c.; j. RH 57 a; PesRK XXV, 157 b sq.). Nach seiner Meinung gibt es im Himmel drei Bücher, und zwar je eins für die vollkommenen Gerechten, für die Frevler und für die Mittelmässigen. Die beiden erstgenannten Klassen empfangen ihr Urteil gleich am Neujahrstage (zum Tode oder zum Leben; nach den Tosafoth sei das ewige Leben gemeint), den Mittelmässigen werden die zehn Tage zwischen dem Neujahrs- und dem Versöhnungstage als Frist zur Busse gewährt. Tun sie Busse, so werden sie in das Buch der Gerechten eingetragen, anderenfalls in das Buch der Frevler.

⁴⁾ j. Pea 16 b; j. Kidd. 61 d; j. Synh. 27 c; PesRK XXVI, 167 a; Midr. Ps XXX. 4, 118 a; vgl. AgPA II, 83 Anm. 1.

⁵⁾ Hier werden die Schuldurkunden gewogen, nicht die Werke selbst. Offensichtlich sind hier zwei ursprünglich unabhängige Vorstellungen zu-

vertreten. Dieser zitiert den Satz der Schule Hillel's „der Gnadenreiche lässt die Wage zur Gnade hin neigen“ und folgert aus Ps 62, 13: es heisst „Du vergiltst nach seinem Tun“ (כמעשהו) und nicht „sein Tun“ (מעשהו) — wenn er nicht (Verdienste) hat, so gibst Du ihm von dem Deinigen¹⁾.

Als Mose im Himmel weilte, zeigte ihm Gott alle Schätze der Lohngabe (אוצרות של מתן שכר), welche für die Gerechten bereitliegen. Mose fragte nach den Besitzern der einzelnen Schätze, und es wurde ihm geantwortet, dieser gehöre den Almosenspendern, jener den Ernährern der Waisen, bis er zu einem grossen Schatze kam. Auf die Frage, wem dieser Schatz gehöre, antwortete Gott: „Wer hat, dem gebe ich von dem Seinigen. Wer nicht hat, dem gebe ich umsonst, denn es heisst Ex 33, 19“²⁾.

Dem Vertrauen, dass man auch ohne Verdienste von Gott begnadigt und des jenseitigen Lohnes teilhaftig werden kann, wird öfters Ausdruck gegeben³⁾, wie auch der Ansicht, dass die Rechtfertigung des Menschen letzten Endes von der Gnade Gottes abhängig ist, dass die Werke allein dazu nicht ausreichen würden: Niemand kann sich vor dem Gerichte Gottes rechtfertigen, selbst die Engel des göttlichen Thronwagens würden es nicht vermögen⁴⁾. Alle bedürfen der Gnade, selbst Abraham, selbst die Väter der Welt⁵⁾ (zu dem Ausdruck vgl. u. S. 132) konnten am Berge Sinai keine Bürgschaft für das Volk Israel leisten, da auch sie bei Gott in Schuld stehen⁶⁾. Es sind nur Frevler, die auf ihre eigene Kraft und auf ihren Reichtum vertrauen⁷⁾; der Fromme weiss, dass er nicht durch seine Werke, sondern nur durch sein Gottesvertrauen gerechtfertigt werden kann. So sprach David: „Mancher vertraut auf seine guten Werke, mancher auf das Verdienst seiner Väter⁸⁾,

sammengewachsen, nämlich das Abwägen der Werke auf der einen, das Eintragen in die himmlischen Bücher auf der anderen Seite. Die Waage und die Bücher nebeneinander finden sich schon II Henoch 52, 15.

¹⁾ ואין לית ליה את יהיב ליה מן דידך (nur im j. Talmud, an den oben, S. 38, Anm. 4 zitierten Stellen).

²⁾ Tanch. B. ki tissa 16; Tanch. ibid. 27; ExR XLV. 7. 75 c; DtR II. 1, 100 c; DtR Lieberman p. 46; Jalkut Ex § 395; vgl. schon IV Esr 8, 32 ff., besonders v. 36.

³⁾ Midr. Ps IV. 1, 20 b; LXXII. 1, 162 a-b u.ö.

⁴⁾ Midr. Ps CXLI. 1, 266 b.

⁵⁾ GenR LX, 641.

⁶⁾ Midr. Ps VIII. 4, 38 b.

⁷⁾ Midr. Ps XLVI. 1, 136 b.

⁸⁾ מעשה אבותיו — מעשה steht hier in der Bedeutung von זכות, vgl. Mar-morstein, *Merits*, p. 10 f. Über die Verdienste der Väter vgl. unten, S. 131.

ich aber vertraue auf dich, obwohl ich keine guten Werke habe" ¹⁾. Und als Chananja und seine beiden Gefährten aus dem Feuerofen gerettet wurden, beteten sie: „Herr der Welten, du weisst, dass wir nicht auf unsere Werke vertraut haben, sondern auf deinen Namen" ²⁾.

Somit ist für die Richtung der rabbinischen Theologie, der die zitierten Stellen angehören, die Rechtfertigung des Menschen nur durch einen Gnadenakt Gottes möglich; selbst der Fromme vermag nicht mehr, als um diese Gnade vertrauensvoll zu bitten. Das Gottesvertrauen ist es, nicht das Bewusstsein der eigenen Gerechtigkeit, worauf die Heilsgewissheit des Frommen fusst. In dieser Richtung geht auch noch eine Deutung von Ps 4. 1, welche Stelle von den Rabbanan der Gemeinde Israels in den Mund gelegt wird: „Wenn ich rufe, erhöre mich, Gott meines Rechtes' — dir liegt es ob, mich gerecht zu sprechen. Und wenn ich kein Verdienst habe, so sei uns gnädig" ³⁾.

¹⁾ Midr. Ps CXLI. 1, 265 b sq.

²⁾ Tanch. B. Noah 15; Tanch. ibid. 10.

³⁾ Midr. Ps IV. 1, 20 b: רבנן אמרו אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה בקראי ענני
אלהי צדקי עליך לצדקני אם אין בי זכות עשה עמנו צדקה

V. DER FREIE ENTSCHLUSS ZUM GERECHTEN LEBENSWANDEL

Der Mensch nimmt innerhalb der Schöpfung eine Sonderstellung ein. Seine Eigenart besteht darin, dass sich in seiner Natur die obere und die untere Welt begegnen, indem er die Merkmale sowohl der himmlischen als auch der irdischen Geschöpfe in sich vereinigt. Wie die Engel steht er aufrecht, redet, besitzt Verstand und sieht; wie die Tiere nährt er sich und pflanzt sich fort, scheidet Exkremeute aus und stirbt ¹⁾. Der Mensch ist erschaffen worden, um gerecht zu werden ²⁾. Gott, der „Gerechter“ und „Redlicher“ heisst, hat ihn zu dem Zwecke in seinem Ebenbilde erschaffen, dass er wie Gott gerecht und redlich werde ³⁾. Die Gottesebenbildlichkeit ist also keine Gegebenheit, sondern sie muss durch die Nachfolge Gottes erst verwirklicht werden.

Jedermann ohne Unterschied kann gerecht werden, denn — so heisst es im Midrasch — die Gerechtigkeit ist nicht etwas, das man durch Erbschaft oder Sippenzugehörigkeit erwerben kann, wie etwa das Priestertum oder das Levitentum, sondern sie beruht ausschliesslich auf der freien Entscheidung des Menschen. Wenn jemand Priester oder Levite werden will, so vermag er es nicht, falls sein Vater kein Priester oder Levite war. Will er aber ein Gerechter werden, so vermag er es, selbst wenn er ein Heide ist, denn die Gerechten sind keine Sippe, sondern sie lieben Gott aus

¹⁾ GenR VIII, 64 f.; XIV, 128 (weitere Belege s. bei Theodor z. St. — einige Parallelstellen reden von nur drei Eigenschaften); Bacher, AgPA II, 23 f. Nach Pseudo-Raschi zu GenR VIII. 11 unterscheidet sich das menschliche Sehvermögen von dem tierischen dadurch, dass der Mensch ein grösseres Gesichtsfeld hat. Der Midrasch meint aber wahrscheinlich den aufwärts (und nicht seitwärts, wie die Tiere) gerichteten Blick, der auch von der Antike, zusammen mit dem aufrechten Gang, als Zeichen der menschlichen Superiorität gewürdigt wurde, vgl. F. Husner, *Leib und Seele in der Sprache Senecas* (Diss. Basel 1924) p. 103. — Zu der menschlichen Sonderstellung in der Schöpfung vgl. auch Philo, *De opif. mundi* 135: τὸν ἀνθρώπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον.

²⁾ **שלא נבראו בני אדם להיות רשעים אלא צדיקים** : Sifre Dt § 307 p. 344; Midr. Tan. p. 187.

³⁾ **לא בראו הקב"ה שנקרא צדיק וישר את האדם בצלמו אלא כדי להיות צדיק וישר** כמותו Tanch. bereschith 7.

freiem Entschluss — und deshalb hat auch Gott sie lieb ¹⁾). Aus diesem Grunde ist nur ein einziger Mensch erschaffen worden, damit die Gerechten sich nicht auf ihre Abstammung verlassen und die Frevler ihrerseits ausreden können ²⁾).

Die Freiheit des Menschen, seinen sittlichen Wandel nach seinem eigenen Willen gestalten zu können wird häufig betont: wenn ein Kind empfangen wird, bringt ein Engel den Samen vor Gott, und Gott bestimmt, ob der künftige Mensch stark oder schwach, weise oder einfältig, reich oder arm werden soll. Ob er aber ein Gerechter oder ein Frevler wird, darüber wird nicht entschieden, denn „alles ist in Gottes Macht, ausgenommen die Gottesfurcht“ ³⁾). Auch in die Halacha spielt der Freiheitsgedanke hinein: wenn einer die Trauungsformel mit der Bedingung ausspricht, er sei ein vollkommener Gerechter, so ist die Trauung gültig, selbst wenn er im gegenwärtigen Augenblick ein vollkommener Frevler ist, denn „vielleicht sinnt er auf Umkehr“. Ebenso ist die Trauung gültig, wenn die Formel von einem vollkommenen Gerechten ausgesprochen wurde mit der Bedingung, er sei ein vollkommener Frevler, denn „vielleicht sinnt er auf Götzendienst“ ⁴⁾).

Obwohl die Freiheit des Entschlusses grundsätzlich unbegrenzt ist, unterliegt sie doch gewissen Einschränkungen. Der Mensch ist beständig den Einflüssen seiner Umwelt ausgesetzt, die ihn, je nach ihrer Natur, zum Guten führen oder zum Bösen verleiten können. Es sind zunächst die Sinne, diese „Makler der Sünde“ (vgl. oben, S. 27), welche von aussen her Eindrücke vermitteln, die dann von dem bösen Triebe in Versuchungen verwandelt werden. Ferner ist es die menschliche Gesellschaft, die einen weitgehenden Einfluss haben kann, vor allem das eigene Weib: Ein Frommer (חסיד) war mit einer Frau verheiratet, mit der er keine Kinder zeugte. Da sagten sich die beiden: „So nützen wir

¹⁾ NumR VIII. 2, 21 d; ähnlich Midr. Ps CXLVI. 7, 268 b.

²⁾ אדם יחיד נברא... שלא יהו הצדיקים אומרים אנו בני צדיק ורשעים אומרים אדם יחיד נברא... Synh. 38 a. Dazu Raschi: Damit die Gerechten nicht sagen können: „Unser Ahnherr war ein Gerechter, deshalb sind auch wir Gerechte und brauchen uns von der Sünde nicht fernzuhalten, denn wir können daran nicht straucheln“ — und damit die Frevler nicht sagen können: „Wir sind Frevlersöhne und (deshalb) an Busse und Rechtfertigung nicht gebunden, denn es würde uns nichts nützen“.

³⁾ Nidda 16 b; Tanch. pekude 3. Der Ausspruch Chanina b. Chama's שמים חוץ מיראת שמים בידי הכל findet sich auch Berach. 33 b und Meg. 25 a, fehlt aber Tanch. 1.c.

⁴⁾ Kidd. 49 b.

Gott nichts" und lösten die Ehe auf. Jener Fromme heiratete dann eine Sünderin, und die machte ihn zu einem Sünder. Seine vormalige Frau heiratete einen Sünder und machte einen Gerechten aus ihm — „folglich kommt alles vom Weibe her" ¹⁾. Ebenso kann das Ausüben gewisser Berufstätigkeiten die Moral beeinflussen. Ein Vater sollte nicht zulassen, dass sein Sohn ein Kameltreiber, Eseltreiber, Barbier, Schiffer, Hirt oder Krämer werde, denn dies ist allesamt Räuberhandwerk ²⁾. Anschliessend an diesen Ausspruch folgt jedoch eine z.T. widersprechende Meinung desselben Autors: „Die meisten Eseltreiber sind Frevler, die meisten Kameltreiber ³⁾ rechtschaffen (כשרים), die meisten Schiffer fromm (חסידים). Auch der beste der Ärzte gehört in die Hölle, und selbst der rechtschaffenste von den Metzgern ist ein Genosse Amaleks". Nach Raschi's Erklärung (zu Kidd. 82a) sind die Kameltreiber deshalb rechtschaffen, weil ihr Leben auf ihren Wüstenreisen oft von wilden Tieren und von Räubern bedroht wird, weshalb sie „ihr Herz vor Gott zerknirschen" (משברים לבם למקום); dies treffe für die Schiffer in einem noch höheren Masse zu, da diese beständig um ihr Leben zittern müssen ⁴⁾.

Bei der Beurteilung der sittlichen Qualität eines Individuums kann die ethische Norm nicht von vorneherein als Masstab dienen, sondern es muss auch die moralische Beschaffenheit der menschlichen Umwelt mitberücksichtigt werden. Ein Mensch, der unter lauter Sündern lebt, dessen Verhalten jedoch — an dem seiner

¹⁾ GenR XVII, 158.

²⁾ M. Kidd. IV, 14. Der Urheber ist Abba Saul, vgl. Bacher, AgTa II, 368 (dasselbst weitere Stellenangaben). In der Mischna des jT steht auch noch קדר „Topfhändler", ebenso b. Kidd. 82 a, wo wiederum ספר „Barbier" fehlt. Die Gründe für die abschätzige Beurteilung werden bei Raschi zu Kidd. angegeben.

³⁾ Nach den Tosafoth zu Nidda 14 a s.v. רוכבי sind hier diejenigen Kameltreiber gemeint, die ihre Kamele vermieten, selbst aber zu Fuss gehen; vgl. die folgende Anm.

⁴⁾ und deshalb werden diese als חסידים, jene aber bloss als כשרים bezeichnet. — Nidda 14 a heisst es: „Alle Kameltreiber sind Frevler, alle Schiffer Gerechte; die Eseltreiber sind zum Teil gerecht, zum Teil frevelhaft". Betreffs der Kameltreiber bemerkt Raschi z. St.: „Ihre Glieder erhitzen sich am Fleisch des Kamels (da man ohne Sattel reitet) und es kommt zur ejaculatio seminis." Den Widerspruch zwischen den beiden Aussprüchen der Mischna versucht S. Edels (zu Kidd. 82 a) zu beheben, indem er den Vorwurf des Räuberhandwerks nur für die Hirten und die Krämer gelten lassen will; an den übrigen vier Berufen (d.i. den in dem ersten Ausspruche genannten) sei bloss der Umstand zu beklagen, dass man ihnen weit von der Heimat entfernt nachgehen muss.

Umgebung gemessen — zumindest als weniger frevelhaft erscheint, kann als gerecht angesehen werden, ohne es im absoluten Sinne zu sein. Sobald aber ein solcher „Gerechter“ einem wirklich gerechten Menschen gegenübergestellt wird, so zeigt sich sofort der wahre Sachverhalt. Diese Anschauungsweise liegt der folgenden Midraschstelle zugrunde ¹⁾:

„Zwei Menschen haben dasselbe gesagt: Lot und die Witwe von Sarepta. Die Witwe von Sarepta sprach (zu Elia, vgl. 1 Kö 17, 18): ‘Bevor du zu mir kamst, sah Gott auf meine und meiner Stadt Werke, und ich galt unter ihnen für gerecht ²⁾. Nun aber, da du gekommen bist, hast du an meine Sünde erinnert (הזכרתה) (עוני und dadurch meines Sohnes Tod verursacht’. Lot sprach (zu den Engeln, Gen 19, 19): ‘Bevor ich zu Abraham gehen sollte ³⁾, sah Gott auf meine und meiner Stadt Werke, und ich galt unter ihnen für gerecht. Aber jetzt, wo ich zu Abraham gehen soll — seine (guten) Werke sind ja zahlreicher als die meinigen. Ich kann in seiner Glut nicht bestehen, *ich kann nicht* (Gen 19, 19)’ ” ⁴⁾.

Es gilt als ganz besonders lobenswert, wenn sich jemand von dem schlechten Einfluss seiner frevelhaften Umgebung freizuhalten vermag. Dies wird öfters an Beispielen hervorgehoben: Obwohl zwischen zwei Frevlern, dem Pharao und dem Potiphar aufgewachsen, hat Josef doch nicht aus ihren Werken gelernt (לא למד ממעשיהם). Dagegen hat der Frevler Esau, obwohl er von zwei Gerechten, Rebekka und Isaak erzogen worden war, das gute Beispiel doch nicht auf sich wirken lassen ⁵⁾. Obadja wuchs zwischen den beiden Frevlern Ahab und Isebel auf, ahmte aber ihre Taten nicht nach. Deshalb weissagte er (d.h. er wurde dazu auserkoren) über den Frevler Esau — der zwischen zwei Gerechten aufgewachsen war, doch ihre Taten nicht nachgeahmt hatte —, denn es heisst (Ob 1): „Gesicht Obadjas. So spricht der Herr über Edom” ⁶⁾.

¹⁾ GenR L, 529 (Chama b. Chanina — vgl. Bacher, AgPA I, 468); PesR III, 10 a (Jochanan b. Nappacha); AgBer XXV. 2, 22 a etc.

²⁾ GenR liest והיו מעשי רבים על מעשה עירי; unsere Übersetzung gibt die Var. כשירה צדקת ביניהם wieder. Stat צדקת liest PesR כשירה.

³⁾ In der Aufforderung der Engel an Lot, er solle sich auf den Berg retten, versteht der Midrasch unter dem „Berg” Abraham, vgl. dazu unten, S. 143 f.

⁴⁾ Zur Beschaffenheit des Textes vgl. Anm. 2.

⁵⁾ PesR XII, 49 b; Esau auch Sifre Dt § 133 p. 176.

⁶⁾ Sifre Dt a.a.O.; vgl. Bacher, AgTa II, 444, Anm. 2. Der Midrasch hält also den Hofmeister Ahabs (1 Kö 18) und den Propheten Obadja für eine und dieselbe Person.

Aus der Anschauungsweise, welche die Gerechtigkeit des Einzelnen zunächst an der sittlichen Beschaffenheit seiner Umwelt gemessen haben will, ist die Meinungsverschiedenheit über den Wert der Gerechtigkeit Noahs zu verstehen. Den Anlass zu dieser Kontroverse gab der Wortlaut von Gen 6, 9, wo es heisst, dass Noah *unter seinen Zeitgenossen* gerecht war ¹⁾. Von dieser Stelle gehen auch die beiden Tannaiten Jehuda (b. Ilai) und Nehemia aus ²⁾. Der erstere sprach: „Unter seinen Zeitgenossen war er gerecht, hätte er aber in der Generation Moses oder Samuels gelebt, so hätte er nicht für gerecht gegolten — auf dem Markte der Blinden nennt man einen Einäugigen Hellscher und einen Halbgebildeten Meister ³⁾. (Dies gleicht) einem, der einen Weinkeller besass. Er öffnete den ersten Krug und fand ihn sauer ⁴⁾, so auch den zweiten. Den dritten fand er säuernd (קיסס). Man sagte zu ihm: ‘Er ist sauer’. ‘Gibt’s denn hier besseren?’ ‘Nein’, gab man zu“. R. Nehemia sprach: „Wenn er unter seinen Zeitgenossen gerecht war, um wieviel mehr wäre er es in der Generation Moses gewesen! (Dies gleicht) einem Nardölfläschchen, das verschlossen und unwickelt zwischen Gräbern lag, trotzdem aber Duft ausströmte. Wäre es anderswo als zwischen Gräbern, um wieviel mehr (würde es duften)“! Die gleiche Kontroverse wird auch von den palästinensischen Amoräern Jochanan (b. Nappacha) und Simeon b. Lakisch überliefert, wobei Jochanan den Standpunkt des Tannaiten Jehuda, Simeon b. Lakisch den des Nehemia vertreten ⁵⁾.

Noch mehr umstritten wurde die Gerechtigkeit Lots, der einerseits ausgesprochen günstig beurteilt (vgl. die Belege unten, S. 243), andererseits geradezu als ein Frevler bezeichnet wurde ⁶⁾.

¹⁾ Unter den Zeitgenossen Noahs versteht der Midrasch neben dem Sintflut- auch das Turmbaugeschlecht.

²⁾ GenR XXX, 275 f.; Tanch. Noah 5.

³⁾ בשוק סמייה צווחין לעורא סגי נהורא ולעורא בירבי עורא vgl. I. Löw bei Theodor zu GenR l.c. סגי נהורא wird sonst euphemistisch für „blind“ gebraucht.

⁴⁾ Ein Frevler, der Sohn eines Gerechten, wird BM 83 b חומץ בן יין „Essig, Sohn des Weines“ genannt; vgl. die arabische Wendung mā ‘indahu ḥall wa-ḥamr „there is neither evil nor good in him“ (J. G. Hava, *Arabic-English Dictionary*, Beyrouth 1915, 178 b).

⁵⁾ Synh. 108a (eine anonyme Kontroverse mit anderen Gleichnissen findet sich Tanch. B. Noah 6); verwandt ist auch GenR XXX, 276, wo Jehuda und Nehemia das Verhältnis von Gen 6, 9 b zu 17, 1 b durch Gleichnisse erläutern; nach Tanch. B. lech lecha 26 gehören jedoch diese Erläuterungen den Amoräern Jochanan und Resch Lakisch.

⁶⁾ Als לוט הרשע bezeichnet ihn Jose b. Zimra (tradiert von Jochanan b.

Es scheint, dass die Beurteilung Noahs und Lots im gegensätzlichen Verhältnisse zueinander stehen: Jehuda b. Ilai, der, wie wir gesehen haben, von der Gerechtigkeit Noahs nicht viel hielt, war der Meinung, Gott habe Abraham gezürnt, weil er sich von seinem Neffen Lot getrennt hatte. Dagegen meinte Nehemia, der Opponent Jehudas, dass umgekehrt Gott deshalb Abraham gezürnt habe, weil sich Lot in seiner Nähe aufhielt ¹⁾. In der Diskussion über die Gerechtigkeit Noahs war es Nehemia, der ihn gegen die abschätzige Beurteilung Jehudas verteidigte. So wird auch in dem Alphabetum Siracidis auf der einen Seite Noah abschätzig beurteilt, auf der anderen Seite Lot geradezu als ein „vollkommener Gerechter“ bezeichnet ²⁾. Auf die Verherrlichung Lots in dieser Schrift hat schon S. Rappaport ³⁾ hingewiesen, jedoch ohne die gleichzeitige Herabsetzung Noahs beachtet zu haben. Nach Rappaports Meinung liegt der Grund der Verherrlichung Lots darin, dass dieser für den Ahnherrn des Messias gehalten wurde.

Nappacha, PesR III, 10 a), vgl. auch die Aussprüche Jose's in GenR XL, 394; Tanch. wajeze 10. Zur abschätzigen Beurteilung Lots vgl. noch die folgenden Stellen: Joma 38 b; Nazir 23 b; Tanch. B. Balak 17; Tanch. wajjescheb 6; AgBer XXV, 22a.

¹⁾ GenR XL, 395.

²⁾ Alphabetum Sirac. bei Eisenstein, *Ozar* 41 a, Z. 2 v. u. (Noah); 43 b, Z. 29 (Lot als צדיק גמור); vgl. auch 41 a, Z. 9.

³⁾ S. Rappaport, *Der gerechte Lot*, ZNW 29 (1930) 300 ff.

VI. DIE REGELN FÜR DIE BESTIMMUNG DES SITTlichen CHARAKTERS DER ALTTESTAMENTLICHEN PERSÖNLICHKEITEN

In unseren Quellen finden sich eigenartige Regeln, mit deren Hilfe festgestellt werden kann, wer von den Persönlichkeiten des Alten Testaments ein Gerechter und wer ein Frevler war:

- 1) Bei den Frevlern steht im Bibeltext die Namensnennung vor dem Worte „Name“; z.B. „Nabal sein Name“ (1 Sam 25, 25), „Goliath sein Name“ (ib. 17, 4), „Scheba, Sohn Bichris sein Name“ (2 Sam 20, 21).

Bei den Gerechten ist es umgekehrt — das Wort „Name“ steht vor der Namensnennung: „sein Name Elkana“ (1 Sam 1, 1), „sein Name Isai“ (ib. 17, 2), „sein Name Boas“ (Ruth 2, 1), „sein Name Mardochai“ (Esth 2, 5), „sein Name Manoah“ (Ri 13, 2). Darin gleichen die Gerechten ihrem Schöpfer, denn es heisst (Ex 6, 3) „mein Name ist Jahve“¹⁾.

- 2) Überall, wo es **ח** heisst, handelt es sich um einen Gerechten: „Selah **ח**“ (Gen 11, 14), „Arpahsad **ח**“ (ib. v. 12)²⁾.
- 3) Überall, wo es **אנשים** heisst, sind Gerechte gemeint. Beispiele: Ex 17, 8. 1 Sam 1, 11; 17, 2³⁾.
- 4) Überall, wo es **איש** heisst, ist ein warnender Gerechter gemeint⁴⁾.
- 5) Die Gerechten werden **אדם** genannt; in Jona 4, 11 sind unter **אדם** die Gerechten, unter **בהמה** die Frevler zu verstehen, weil

¹⁾ הרשעים קודמים לשמם ובל שמו גלית שמו שבע בן בכרי שמו אבל הצדיקים 'שמן קודמן ושמו אלקנה ושמו ישי ושמו בועז... דומין לבוראן ושמו ה' Num RX. 5, 36 d (anon.); RuthR IV. 3, 7 c; EsthR VI. 2, 10 a; Midr. Abba Gorion 9 b Buber. Diese Regel trifft allerdings nicht immer zu; die Ausnahmefälle (Gen 24, 29, Ri 17, 1, 1 Sam 8, 2) werden in NumR und Ruth R a.a.O. diskutiert. *Lekach* zu Esth (47 b Buber) formuliert die Regel vorsichtiger: „רובם של צדיקים שמם קודם להזכרתם“, „Bei den meisten Gerechten findet sich das Wort „Name“ vor der Namensnennung“.

²⁾ Tannaitische Überlieferung, tradiert von Bar Kappara, GenR XXIV, 23 f. Berach. 18 a oben findet sich diese Regel auf Benaja (2 Sam 23, 20: **איש ח**) angewendet.

³⁾ Tanch. B. schelach 5; Tanch. ibid. 4; ExR XXVI. 3, 48 b; NumR XVI. 5, 68 d; ibid. XXVI. 2, 92 b.

⁴⁾ בכל מקום שנ' איש צדיק ממחה : GenR XXX, 272 (& parall.)

- 12) Fünf Männer, von denen es „das ist ...“ heisst, waren Gerechte: Abraham (1 Chr 1, 27), Mose und Aron (Ex 6, 27), Aron und Mose (ib. v. 26), Hiskia (2 Chr 32, 12), Esra (Esr 7, 6). Fünf Männer, von denen es „das ist ...“ heisst, waren Frevler: Nimrod (Gen 10, 9), Esau (Gen 36, 43), Dathan und Abiram (Num 26, 9), Ahas (2 Chr 28, 22) und Ahasveros (Est 1, 1). ¹⁾

סופו רשע הוא מתחילתו ועד סופו Midr. Megillath Esther bei Eisenstein, *Ozar*, 51 b mit den folgenden Beispielen: Esth 1, 1 und Gen 36, 24 für die Frevler, Ex 6, 26 und 1 Sam 17, 14 für die Gerechten.

¹⁾ Midr. Panim acherim 28 a Buber: ... **חמשה שכתוב בהן הוא והן צדיקים...**
... חמש שכתוב בהן הוא והן רשעים...

ZWEITER THEIL

I. VORBEMERKUNG

Im ersten Teile dieser Arbeit ist versucht worden zu zeigen, auf welchen Wegen und durch welche Mittel die Gerechtigkeit nach der Ansicht des Talmud und Midrasch erworben werden kann. Im zweiten Teile soll der Versuch unternommen werden, die Persönlichkeit des Gerechten darzustellen, soweit dies auf Grund der Quellen möglich ist. Es soll gezeigt werden, wie der Zaddik in die Welt tritt, welche besondere Eigenschaften sein Charakter und seine Persönlichkeit besitzen, in welchem Verhältnisse er zu Gott und zu der Umwelt steht, wie er in der Welt wirkt und wie er aus der Welt scheidet.

Es wird sich gleich am Anfange dieser Darstellung zeigen, dass wir es in der überwiegenden Mehrheit der Quellenaussagen, die sich auf die Person des Zaddik beziehen, nicht mit einem Gerechten zu tun haben, dessen Gerechtigkeit man sich als eine Eigenschaft denken könnte, die auf den im ersten Teile dargelegten Wegen erworben wird. Von diesem Gesichtspunkt liessen sich sehr viele Quellenaussagen überhaupt nicht verstehen. Vielmehr wird uns ein Gerechter entgegentreten, dessen Gerechtigkeit nicht als etwas Erworbenes, sondern als etwas Gegebenes angesehen werden muss; eine Gerechtigkeit, deren sittlicher Ursprung zwar immer vorausgesetzt wird, in der sich aber weniger der sittliche Charakter ihres Trägers, sondern vielmehr der charismatische Hintergrund seiner Machtentfaltung offenbart. Zur Verdeutlichung des Unterschieds zwischen der erworbenen Gerechtigkeit, wie wir sie kennengelernt haben, und diesem neuen Aspekt derselben mag das folgende Beispiel dienen:

Die Tochter Pharaos litt an Aussatz und konnte deshalb nicht im warmen Wasser baden. Als sie einmal zum Nil hinabstieg, um ein Bad zu nehmen, erblickte sie den kleinen weinenden Mose in seinem Kästchen. Sie streckte ihre Hand nach ihm aus, ergriff ihn, und sogleich wurde sie von ihrem Aussatz geheilt. Da sprach sie: „Dieser Knabe ist ein Gerechter . . .“ ¹⁾.

Es dürfte klar sein, dass hier nicht an jene Gerechtigkeit gedacht

¹⁾ PRE XLVIII, 44a-b.

werden kann, die als das Resultat des frommen Lebenswandels anzusehen ist. Der kleine Mose wird hier auf Grund eines Heilungswunders als ein Gerechter erkannt; mit seiner Gerechtigkeit muss hier also eine Eigenschaft oder eine Kraft gemeint sein, die sich durch die wunderbare Tat geoffenbart hat. Ein weiteres Beispiel: als Laban den Nasenring und die Spangen sah, welche Elieser seiner Schwester Rebekka geschenkt hatte, wollte er ihn töten und berauben. Doch Elieser erkannte seine Absicht, sprach den Namen Gottes aus und sogleich schwebte er mit seinen Kamelen in der Luft über der Quelle. Als Laban dies sah, „erkannte er, dass jener ein Gerechter war“¹⁾.

Mithin ist der Gerechte der Träger einer Macht, die sich in seinen übernatürlichen Taten offenbart. Diese Macht kann von ihrem Träger bewusst angewendet werden, wie wir es bei Elieser fanden. Sie kann aber auch automatisch in Erscheinung treten; durch die bloße Berührung des Machtträgers kann sie übertragen werden und eine ausserordentliche Wirkung hervorrufen, wie wir es im Falle der Tochter Pharaos sahen. Diese Macht ist ohne Zweifel mit jenem Phänomen identisch, das der vergleichenden Religionswissenschaft zunächst unter dem melanesischen Namen *mana* bekannt wurde. Später erkannte man, dass auch bei zahlreichen anderen Völkern eine ähnliche Machtvorstellung vorhanden war²⁾ und das auch die Antike in Wörtern wie δύναμις, ἀρετή, *virtus* einen solchen Machtbegriff besass³⁾.

Bei den Naturvölkern gilt alles als „mächtig“, was von dem Gewohnten und dem Normalen abweicht. Alles, was neu, unerwartet, staunenerregend ist, jede ausserordentliche menschliche Begabung, Kraft, Tüchtigkeit, Erfolg oder Würde gilt als die Offenbarung dieser Macht. Diese kann angeboren sein, übertragen werden (z.B. durch die Handauflegung), durch ein aussergewöhnliches Erlebnis (z.B. Traum) erworben werden; sie kann auch durch Übung und Askese vermehrt und verstärkt werden. Auf der primitiven Stufe sind es vor allem der Häuptling und der Mediziner, die als besonders machtbegabt gelten. Auf höheren Kulturstufen ist es der Priester, Prophet, Heros und König.

¹⁾ Midr. Abkir in Jalkut Gen 24, § 109.

²⁾ Vgl. van der Leeuw, *Phänomenologie*, 6 f.; 9.

³⁾ O. Weinreich, *Antikes Gottmenschtum* (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung II, 1926) S. 635. — Zum folg. vgl. RGG, Artikel *Macht, Mana, Manitu, Orenda* und die dort angegebene Literatur.

Wo ein Gott als der Machtspender gedacht wird, dort wird der Machtträger zum Gottesmann. Solche Gestalten kannte auch das Alte Testament — man denke nur an Elia und Elisa — und, noch deutlicher mit der dynamistischen Anschauungsweise verknüpft, das griechisch-römische Altertum. Man fasste jede Eigenschaft, durch die ein Mensch seine Umwelt überragte, als einen unmittelbaren Erweis göttlicher Kraft, als θεῖον oder δαιμόνιον. Der Mensch selber, in dem sich diese Macht offenbarte, galt als ein θεῖος oder δαιμόνιος ¹⁾. Als θεῖος galt schlechthin jedermann, der sich durch besondere Fähigkeiten, Macht, Wissen, oder auch nur durch eine ungewöhnliche Schönheit auszeichnete ²⁾, doch versteht man unter dem θεῖος ἀνὴρ in der Regel einen ausgeprägten Typus des Gottesmannes, dessen Entwicklungsgeschichte sich durch viele Jahrhunderte hindurch verfolgen lässt — von den schamanenartigen Wundermännern der archaischen Zeit, die in einer besonderen Beziehung zu Apollon standen, Wunder verrichteten, prophezeiten und Sühnungen vollzogen, bis zu den Philosophen der Kaiserzeit, die höhere Gotteserkenntnis und Moral predigten, zur sittlichen Lebensführung ermahnten, dabei aber auch Wunder taten ³⁾. Der feste Typus des „göttlichen Mannes“ ist erst vom Hellenismus, zunächst abseits der Philosophie, geschaffen worden und begann schon früh auf die Gestalt des Herrschers überzugreifen ⁴⁾. Von dem „göttlichen Menschen“ des Hellenismus führt dann eine direkte Linie zu der christlichen Heiligenlegende ⁵⁾.

Nach der Definition Bieler's ⁶⁾ ist der hellenistische Gottesmann „ein Mensch mit Menschenmass überragenden Eigenschaften und Fähigkeiten, Liebling der Götter und eine Art Mittler zwischen der Gottheit und den Menschen, zugleich ihr Ratgeber und κατορθωτής, zu dem sie von fernher gezogen kommen“. Sein Leben verläuft in typischen Zügen ⁷⁾: geboren nach vorausgegangener Verkündigung und unter aussergewöhnlichen Umständen, oft an einem ungewöhnlichen Orte und an einem

¹⁾ Bieler, *Theios Aner*, I, p. 1.

²⁾ Weinreich, a.a.O. S. 634.

³⁾ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (1941) 582 ff. II (1950) 505 ff.

⁴⁾ Bieler I, 3.

⁵⁾ Weinreich p. 637; Bieler I, 1.

⁶⁾ a.a.O. S. 10.

⁷⁾ das Folgende ist eine Zusammenfassung des ersten Teiles der Arbeit Bieler's.

bedeutungsvollen Tage, zeichnet sich der „göttliche Mensch“ durch körperliche und geistige Frühreife aus. Sein Wissen wird ihm von der Gottheit unmittelbar eingegeben, oder er eignet sich es ohne Mühe in einer überraschend kurzen Zeit an. Sein Äusseres zeichnet sich durch aussergewöhnliche Schönheit und Würde aus. Der raschen körperlichen und geistigen Entwicklung entspricht eine ebenso frühzeitige Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit. Diese ist durch die Festigkeit des Charakters, Standhaftigkeit in Versuchungen, Demut und Bescheidenheit, Einschränkung der natürlichen Bedürfnisse (Speise, Schlaf, Trank) und Absage an alle Bequemlichkeiten des Lebens gekennzeichnet. Der „göttliche Mensch“ verfügt über Wunderkräfte: er sieht und hört, was anderen verborgen bleibt, er kennt die Zukunft und beherrscht die belebte sowohl wie die unbelebte Natur. Er ist beliebt bei den Göttern, Menschen und Tieren, doch stellt ihm oft — besonders in der Jugend — ein Widersacher nach. Im Verhältnis zu der Menschheit tritt er als Friedensstifter, Helfer, Berater und Ermahner auf. Zum Wohl seiner Umwelt verwendet er auch seine Wundermacht: er bewirkt Regen in der Zeit der Dürre, wendet schädliche Winde und Unwetter ab und vertreibt schädliche Tiere. Er rettet die Menschen vor dem Zorne Gottes, hilft in kleinen und grossen Nöten des täglichen Lebens, sorgt für die Armen und die Bedrückten, heilt die Kranken. Er stirbt eines aussergewöhnlichen Todes, sei es als ein Märtyrer, sei es, dass sein Tod von Wundern umgeben ist. Noch in seinen letzten Worten ermahnt er die Hinterbliebenen, an der wahren Lehre festzuhalten. Mit seinem Leichnam geschehen Wunder, Tiere erweisen ihm Ehre. Sein Tod bedeutet jedoch keine Vernichtung seiner Existenz, sondern eine Verklärung und Aufnahme in die Götterwelt ¹⁾.

Aus dem rabbinischen Material, das sich auf den folgenden Seiten zusammengestellt findet, ergibt sich, dass der Typus des Zaddik in allen seinen charakteristischen Eigenschaften mit dem Typus des „göttlichen Menschen“ übereinstimmt. Abgesehen von dem Umstande, dass der Zaddik kein Verkünder einer neuen Lehre ist, wie es der griechische Gottesmann in der Regel zu sein pflegt, lassen sich zwischen den beiden Typen keine wesentlichen Unterschiede feststellen. Dies hat natürlich nicht zu bedeuten, dass der Zaddik-Typus seinem ganzen Umfange nach von dem hellenistischen

¹⁾ Windisch, *Paulus und Christus* (1934) S. 75.

Gottesmanne abhängig ist. Auch der Zaddik, wie er uns aus den Aussagen des Talmud und Midrasch entgegentritt, ist das Resultat einer langen, mehr oder weniger autochthonen innerisraelitischen und jüdischen Entwicklung; seine Ahnen sind die Gottesmänner und die Träger der charismatischen Ämter des alten Israels. Wenn wir also den Zaddik mit dem „göttlichen Menschen“ vergleichen, so geschieht dies zunächst aus phänomenologischen Gründen; der Zweck dieser Vergleichung besteht bloss in dem Hinweis darauf, dass beide zu dem gleichen religionsgeschichtlichen Typus gehören ¹⁾. Diesem Zwecke ist auch das herangezogene Parallelenmaterial unterstellt.

Auf der anderen Seite muss jedoch angenommen werden, dass das Bild des Zaddik, so wie es sich aus der rabbinischen Literatur ergibt, in seinen Einzelzügen von dem Typus des hellenistischen Gottesmannes beeinflusst wurde, und dass die Gottesmänner des Alten Testaments von den Rabbinen im Lichte des θεῖος ἀνὴρ gesehen wurden. Diesen Vorgang hat man schon in der jüdisch-hellenistischen Literatur feststellen können: bei Josephus werden die Gestalten des Alten Testaments im Sinne des „göttlichen Menschen“ leicht umgebogen ²⁾, und in einem weit grösseren Umfange geschieht dies bei Philo ³⁾. Auch die Evangelien sind ja von den Viten der antiken Gottesmänner literarisch abhängig ⁴⁾. So wahrscheinlich dieser Einfluss auch in der rabbinischen Literatur ist, so schwer dürfte es in einem Einzelfalle zu entscheiden sein, ob hellenistischer Einfluss vorliegt. Der Zaddik ist eben mit dem „göttlichen Menschen“ so nahe verwandt, dass eine Entscheidung über die Herkunft der Einzelzüge des Zaddik-Typus nur mit grösster Vorsicht zu fällen ist.

In der folgenden Darstellung ist vor allem solches Material verwendet worden, das eine allgemeine Aussage über den Zaddik enthält. Im kleineren Umfange sind auch die aggadischen Berichte über die Gestalten des Alten Testaments herangezogen worden, sofern sie sich zwanglos in das Gesamtbild fügten, oder wenn eine Ergänzung oder Veranschaulichung des Allgemeinen durch einen Sonderfall notwendig oder angebracht zu sein schien. Eine auf

¹⁾ Das ist auch die Meinung von Windisch, a.a.O. S. 101 ff.

²⁾ Windisch 113 f.; Bieler II, 27 f.

³⁾ Windisch 101 ff.; Bieler II, 30; 34 f. H. Leisegang, Art. *Philo* bei Pauly-Wissowa, XXXIX. Halbband (1941) Sp. 31.

⁴⁾ Windisch 60; Leisegang a.a.O.

Vollständigkeit Anspruch erhebende Behandlung unseres Themas müsste natürlich die Einzelberichte des rabbinischen Schrifttums über die Persönlichkeiten des Alten Testaments und der nachbiblischen Zeit, die als typisch angesehen werden können, in einem grösseren Umfange verwerten. Doch würde sich dadurch das Gesamtbild kaum wesentlich verändern.

II. DIE GEBURT

I. Die Wirksamkeit der Gerechten begann schon vor der Welt-schöpfung. Als Gott den Beschluss fasste, die Welt zu erschaffen, beriet er sich mit ihren Seelen ¹⁾. Ihre Namen und ihre Taten waren ihm offenbar, bevor sie im Mutterleibe gebildet wurden ²⁾. Sobald Gott sah, dass ein Gerechter geboren wird, nannte er selbst in seiner Herrlichkeit des Gerechten Namen ³⁾.

Die Geburt wird der Welt vorherverkündigt. Als Gott zu Adam sprach „verflucht sei die Erde deinetwegen, mit Mühsal sollst du dich von ihr nähren dein Lebtag lang“ (Gen 3, 17), da fragte Adam: „Bis wann, Herr der Welt?“ „Bis ein beschnittener Mensch geboren wird“. Als dann Noah beschnitten geboren wurde, da begriff Lamech sogleich dieses Zeichen und sprach: „Sicherlich, dieser wird uns Erquickung bringen . . .“ ⁴⁾. Die Geburt Moses ist dem Pharao im Traume angekündigt worden ⁵⁾, ebenso seiner Schwester Mirjam ⁶⁾. Vor Samuels Geburt erscholl täglich eine himmlische Stimme, die sich über die ganze Welt verbreitete und sprach: „Ein Gerechter wird erstehen, und sein Name ist Samuel“ ⁷⁾.

Die Mutter des Kindes ist häufig eine schon ältere, bisher unfruchtbare Frau ⁸⁾. Auch die Urmütter waren zunächst unfrucht-

¹⁾ GenR VIII, 61; RuthR II, 4, 4 b.

²⁾ Mech. p. 58; 60. Das Motiv der Namengebung und der Erwählung vor der Geburt ist schon altorientalisch, vgl. Gressmann, *Der Messias*, p. 60.

³⁾ Mech. p. 57 nennt drei Gerechte, die ihre Namen von Gott erhielten: Isaak, Salomo und Josia. Tanch. B. bereschith 30 nennt ihrer sechs: Noah, Abraham, Jakob und die soeben erwähnten.

⁴⁾ Tanch. bereschith 11 = MG Gen 5, 29 p. 132 (Simon b. Jehozadak).

⁵⁾ Targ. Pseudojonath. Ex 1, 15; PRE XLVIII, 44 a.

⁶⁾ Pseudophilo IX, 10 p. 139 Kisch: et spiritus Dei incidit in Mariam noctu et vidit somnium, et ennaravit parentibus suis mane dicens: Vidi hac nocte et ecce vir stabat in veste bissina et dixit mihi: Vade et dic parentibus tuis: Ecce quod nascetur de vobis in aquam proicietur, quoniam per eum aqua siccabitur. Et faciam per eum signa et salvabo populum meum . . . Auch die rabbinischen Quellen berichten von Mirjams Pro-
phezeiung: Sota 12 b sq.; BHM I, 42; II, 2.

⁷⁾ Samuel b. Isaak, Midr. Sam III, 4, 6 b; Jalkut Sam § 78 g.E.: **בכל יום ויום היתה בת קול יוצאה ומפוצצת בכל העולם כלו ואמרת עתיד צדיק אחד לעמוד ושמו שמואל**

⁸⁾ Zum Motiv der Unfruchtbarkeit vgl. Staerk, *Die Erlösererwartung*, 305 ff. Erdmann, *Die Vorgeschichte*, 34.

bar, und zwar deshalb, weil sich Gott nach ihren Gebeten sehnte ¹⁾. Das gerechte Kind ist eine Belohnung für die heilige und reine Verbindung des Elternpaares ²⁾. Die Schwangerschaft ist ausserordentlich kurz ³⁾: Isaak wurde schon nach sieben Monaten geboren ⁴⁾, ebenso Samuel ⁵⁾. Mose wurde sogar schon nach sechsmonatlicher Schwangerschaft geboren ⁶⁾. Für die Mutter ist sowohl die Schwangerschaft wie auch die Entbindung schmerzlos und ohne jegliche Beschwerden: so war es bei Sara ⁷⁾ und bei Jochebed ⁸⁾, denn „die gerechten Frauen waren nicht auf der Urkunde Evas verzeichnet“ ⁹⁾, d.h. der in Gen 3, 16 ausgesprochene Fluch bezieht sich nicht auf sie. Schmerzlos war auch die Schwangerschaft der Mutter Jesu ¹⁰⁾. Āmina, die Mutter Mohammeds, empfand während ihrer Schwangerschaft nicht die geringsten Beschwerden, ja sie war sich ihres Zustandes überhaupt nicht bewusst, bis es ihr im Halbschlaf (bayn al-nā'im wa'l-yaqzān) angezeigt wurde ¹¹⁾. Auch die Mutter Buddhas empfand keine Schmerzen ¹²⁾; „sine aegritudine“ entband die Mutter des hl. Simeon Stylites, und für die Mutter des Franz von Fabiano war die Schwangerschaft eine Wonne ¹³⁾.

Die künftige Frömmigkeit des Kindes und seine Besonderheit macht sich schon im Mutterleibe bemerkbar: sooft die schwangere Rebekka an einem Lehr- oder Bethause vorbeiging, zappelte Jakob und versuchte zu entschlüpfen. Sein Zwillingsbruder Esau dagegen verhielt sich so in der Nähe eines Götzentempels ¹⁴⁾. David sang

¹⁾ GenR XLV, 450; CantR II. 4, 18 c; Tanch. toledoth 9; MG Gen 25, 21 p. 433; (cf. Jebam. 64 a, Chull. 60 b).

²⁾ Tanch. B. naso 13; Tanch. ibid. 7: **כל אשה שמתיחדת עם בעלה בקדושה הקה"ה מעמיד ממנה בנים צדיקים**

³⁾ Oder ausserordentlich lang, vgl. Bieler I, 29 f. Günter, *Buddha*, 194.

⁴⁾ GenR LIII, 561; RH 11 a; Pseudophilo XXIII. 8, p. 176 Kisch: Et dedi ei Ysaac et plasmavi eum in metra eius quae eum genuit, et precepi ei ut cicius (sic) restituens redderet eum mihi in mense septimo.

⁵⁾ RH 11 a unt.

⁶⁾ Targ. Pseudojonath. Ex 2, 2; Sota 12 a.

⁷⁾ Tanch. B. wajjera 37; Jalkut Gen § 93: **מה עיבורה שלא בצער אף לידתה שלא בצער**

⁸⁾ Sota 12 a; ExR I. 20, 5 d.

⁹⁾ l.c.: **מכאן לנשים צדקניות שלא היו בפיתקה של חוה**

¹⁰⁾ Evang. Pseudo-Matth. c. XIII bei Tischendorf, *Evangelia apocrypha* (1876) p. 78; Asc. Jes. 11, 8. 14 (bei Hennecke p. 313); Od. Sal. 19, 7 f.

¹¹⁾ Ibn Sa'd I/1, p. 60, lin. 17 ff., vgl. p. 63, lin. 11.

¹²⁾ H. Scherb, *Das Motiv vom starken Knaben*, p. 91; Günter, *Buddha*, 80 f.

¹³⁾ P. Toldo, *Zeitschr. f. vgl. Literaturgesch.* XIV (1901) p. 323.

¹⁴⁾ GenR LXIII, 862 f.; MG Gen 25, 2 p. 433 f.

den Ps 103 schon im Mutterleibe ¹⁾). Als die schwangere Maria das Haus des Zacharias betrat, da hüpfte Johannes der Täufer frohlockend im Leibe Elisabeths. (Luk 1, 41. 44). Der noch ungeborene Dionysos sprang im Mutterleibe zugleich mit der tanzenden Mutter und sang ein selbstgelerntes Lied ²⁾). Aōšnar lehrte seine Mutter wunderbare Dinge, indem er aus ihrem Leibe sprach ³⁾). Der Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī betete zu Gott schon im sechsten Monat der Schwangerschaft, und seine Stimme konnte von den Menschen, die sich in der Nähe der Mutter befanden, gehört werden ⁴⁾).

II. Die antiken Schilderungen der Geburt des „göttlichen Kindes“ bewegen sich in einem festen Schema (vgl. vor allem die vierte Ekloge der *Bucolica*): das Kind ist der Bringer einer neuen Weltepoche, die alte Unglückszeit wird durch eine neue Segenszeit abgelöst. Ein goldenes Zeitalter bricht an, das eine paradiesische Fruchtbarkeit, Wiederherstellung der Ordnung, Frieden und Heil für Mensch und Tier mit sich bringt. Die belebte und unbelebte Natur jubelt und freut sich über das glückbringende Ereignis. In dem gleichen Schema bewegt sich auch die Feier des adventus eines Königs oder eines hohen Staatsbeamten, wie sie in der östlichen Hälfte des römischen Reiches begangen wurde ⁵⁾). Bei dem Rhetoren Menander ist eine Anleitung zum Aufbau einer Begrüßungsansprache anlässlich der Ankunft eines hohen Regierungsbeamten erhalten. Die nahe Verwandtschaft dieses Schemas mit dem der Geburtsschilderungen ist offensichtlich ⁶⁾): der Einzug des Beamten in die Stadt wird als ein freudebringendes, schon lange vorher geweißagtes Ereignis dargestellt, er selbst als ein vom Himmel kommender σωτήρ, dessen Ankunft eine vollständige Wendung der Lage mit sich bringt. Dabei wird das Lichtmotiv stark hervorgehoben; so wird z.B. im Prooemium der Würden-träger folgendermassen angeredet: ἡμεῖς μὲν . . . ἄνωθεν λαμπρός, ὥσπερ ἡλίου παιδρά τις ἀκτὶς ἄνωθεν ἡμῖν οφθεῖσα. Darauf werden die

¹⁾ Berach. 10 a; MG Gen 2, 7 p. 79.

²⁾ Nonnos, *Dionys.* VIII, 27 ff. (αὐτοδίδακτον ἀοιδὴν; συνεσκήρτησε) Zu σκιρτᾶν vgl. Norden, *Die Geburt*, 104, Anm. 1.

³⁾ Dēnkart VII. 1. 35, übers. West, SBE XLVII, 1897, p. 13.

⁴⁾ *Firdaus al-muršidiya* p. 12.

⁵⁾ In Asien hat man den Herrscherkult auf die Prokonsulen übertragen, vgl. Nilsson II, 169.

⁶⁾ Text bei C. Bursian, SB Bayr. Ak. d. W. XVI/3, München 1882; benützt wurde auch die Inhaltsangabe bei E. Pfeiffer, *Vergils Bukolika*, 1933, p. 71 ff.

Leiden der Untertanen unter der früheren Regierung aufgezählt, doch ohne den früheren Präfekten zu schmähen, worauf hinzugefügt wird: ὥσπερ νυκτὸς καὶ ζόφου τὰ πάντα κατελιγφότος αὐτὸς καθάπερ ἥλιος ὀφθεῖς πάντα ἀθρόως τὰ δυσχερῆ διέλυσας. Könnten die Städte sprechen, so würden sie sagen: ἡδίστης δε ἡμέρας, καθ' ἣν ἐπέστης· νῦν ἡλίου φῶς παιδρότερον κτλ. ¹⁾.

Auf den Kaiser Augustus angewendet finden wir ein solches Schema in einem Schreiben des Prokonsuls Paulus Fabius Maximus, das an den Landtag der Provinz Asia anlässlich der Einführung eines neuen Kalenders gerichtet wurde ²⁾. In diesem Schreiben heisst es, der Geburtstag des Kaisers werde mit Recht als der Anfang aller Dinge angesehen, denn er habe den unglücklichen Zustand überwunden und der ganzen Welt ein neues Aussehen gegeben. Die Welt hätte sich am liebsten den Untergang bereitet, wenn nicht Augustus zum gemeinsamen Glück aller geboren wäre; daher müsse man mit Recht diesen Tag als den Anfang des Lebens betrachten.

Auch der alte Orient kannte die Vorstellung von der Geburt des Heilbringers im Rahmen des Königskults: die babylonischen Könige fühlten sich als Bringer einer neuen Weltperiode ³⁾, ihr Regierungsantritt wurde als ein freudebringendes Ereignis und Anbruch eines allgemeinen Wohlstandes gefeiert ⁴⁾. So war es dem auch im alten Ägypten: „Das Recht hat das Unrecht vertrieben, der Mond kommt richtig, man lebt im Lachen und Staunen“, heisst es in einem Lied auf die Thronbesteigung Menephtas, des Nachfolgers von Ramses II ⁵⁾. Man sieht, dass der neue König als

¹⁾ Von solchen Feiern weiss auch der Midrasch zu berichten. Besonders bemerkenswert ist die folgende aus einer unbekannten Quelle stammende Stelle, MG Gen 29, 31 p. 522: מלך בשר ודם כשהוא מבקש ליכנס למדינה כל בני המדינה יוצאים לקראתו ומקלסין אותו ואומרין אשרי העולם מי מלכו אשרי העולם מי דיינו עלינו זרחה חמה וכו' „Wenn ein König von Fleisch und Blut in eine Provinz einziehen will, gehen ihm alle Bewohner entgegen, huldigen ihm und sagen: Heil der Welt, was für einen König hat sie! Heil der Welt, was für einen Richter hat sie! Über uns ist die Sonne aufgegangen!“ Das Motiv der Freude liegt hier in den Worten „Heil der Welt ...!“, auch das Lichtmotiv fehlt nicht. Der Lob der Gerechtigkeit des neuen Statthalters findet sich auch bei Menander, II. 6 (cf. II): οὐκοῦν δικάσει μὴν ἡμῖν ὑπὲρ τὸν Αἰακόν, ὑπὲρ τὸν Μίνωα, ὑπὲρ τὸν Παδάμανθον κτλ.

²⁾ Nilsson II, 370. In dem asianischen Kalender wurde der Neujahrstag auf den 23. September, den Geburtstag des Kaisers Augustus, angesetzt.

³⁾ Meissner, *Babylonien* II, 118.

⁴⁾ Gressmann, *Der Messias*, 240 ff. I. Engnell, *Studies in divine kingship* (1943) 38 ff.

⁵⁾ Erman-Ranke p. 60.

der Wiederhersteller nicht nur der sozialen, sondern auch der kosmischen Ordnung gedacht und gefeiert wurde. Vom altorientalischen Hofstil beeinflusst, spricht bekanntlich auch das Alte Testament von einem solchen Friedensfürsten¹⁾. Der altorientalische Königskult hat auch den Herrscherkult der Antike beeinflusst, allerdings erst in einer Zeit, wo dieser eine eigene lange Entwicklungszeit bereits hinter sich hatte²⁾. Die Vorstellung, dass der Herrscher der Bürge des Wohlergehens der ganzen Welt ist, hat man auch bei den Naturvölkern festgestellt³⁾; auch Homer kennt ja die Gestalt des guten Königs, unter dessen Regierung Fruchtbarkeit und Glück herrschen⁴⁾.

Dies ganze Ideengut findet man, auf die Geburt des Zaddik übertragen, in der rabbinischen Literatur wieder, wie aus den folgenden Stellen klar ersichtlich ist:

Mit dem Gerechten kommt Gutes in die Welt⁵⁾, deshalb herrscht auch Freude bei seiner Geburt⁶⁾. Alle freuten sich, als Isaak geboren wurde⁷⁾; es freuten sich der Himmel und die Erde, die Sonne und der Mond, die Sterne und die Tierkreisbilder. „Und weshalb freuten sie sich? Denn, wäre Isaak nicht erschaffen worden, die Welt hätte nicht bestehen können“⁸⁾. Mit seiner Geburt begann ein neues Zeitalter⁹⁾, er war ein Geschenk für die Welt¹⁰⁾. In seiner

¹⁾ Hier sei besonders auf Gressmann's *Der Messias* verwiesen, vgl. auch H. Lietzmann, *Der Weltheiland* (1909) p. 26 ff.

²⁾ Die Formprägung des *adventus* lässt sich schon im 5. vorchristl. Jhdt. bei Aristophanes (*Aves* 1706 ff.) nachweisen, vgl. darüber A. Alföldi, *Mitteil. d. deutsch. Archäol. Instit., Röm. Abt.* XLIX (1934) p. 88 ff. Auf Aristophanes hat auch O. Weinreich hingewiesen, *Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbild.*, II (1926) p. 642.

³⁾ A. Nehring, *Volkstümliche Anschauungen vom Königtum*, *Mitteil. d. schles. Ges. f. Volksk.* XXIX (1928) p. 92; vgl. auch v. d. Leeuw, *Phänomenologie*, p. 101 f.

⁴⁾ *Od.* XIX, 109 f. Auf diese Stelle ist öfters hingewiesen worden, z.B. v. d. Leeuw, a.a.O.

⁵⁾ Synh. 113 b: צדיק בא לעולם טובה באה לעולם

⁶⁾ GenR LXIII, 678: גילה בומן שהצדיק נולד

⁷⁾ GenR LIII, 568: שבשנולד אבינו יצחק היו הכל שמחים

⁸⁾ שבשעה שנולד יצחק היו הכל שמחים. שמים וארץ חמה ולבנה כוכבים ומזלות ומפני מה היו שמחים שאלמלא לא נברא יצחק לא היה העולם מתקיים Tanch. toledoth 2.

⁹⁾ Pseudophilo XXIII, 8 p. 176: Quoniam super eum vocavi gloriam meam et novum ostendi seculum. Die Worte *et novum ostendi seculum* finden sich allerdings nur in der ed. princ. Basel 1527, p. 24, doch zielen die rabbinischen Aussagen wenigstens implicite nach dieser Richtung hin, vgl. bes. die vorangehende Anm.

¹⁰⁾ GenR LIII, 563: דורייה (i.e. δωρεά).

Geburtsstunde wurden alle Kranken gesund, die Tauben wurden hörend und die Blinden sehend ¹⁾).

Auch in den antiken Berichten über die Geburt von Göttern und Gottesmännern erstreckt sich die Wirkung der Epiphanie ²⁾ auf die ganze Natur, die in Bewegung gerät, sich freut oder fürchtet ³⁾. Als Dionysos geboren wurde, floss die Erde von Milch und Honig über ⁴⁾; die gebärende Mutter des Apollonius von Tyana war von singenden Schwänen umgeben, Donner und Blitz verkündeten die Geburt ⁵⁾. In der Geburtsstunde Jesu blieb die gesamte Natur still stehen ⁶⁾, die gleiche Erscheinung umgab auch die Geburt Buddhas ⁷⁾. Wilde und zahme Tiere freuten sich gemeinsam über die Geburt Beroe's, der Tochter Aphrodites ⁸⁾.

Die Vorstellung von dem Kinde als dem Wiederhersteller der Ordnung knüpft sich in den rabbinischen Quellen besonders an Noah: als Gott den Adam erschaffen hatte, machte er ihn zum Gebieter über die gesamte Natur; die Kuh war willig zu pflügen und die Furche war willig sich pflügen zu lassen. Nachdem aber Adam gesündigt hatte, lehnte sich die Natur gegen ihn auf — die Kuh wollte nicht mehr pflügen, die Furche wollte sich nicht mehr pflügen lassen. Sobald aber Noah in die Welt kam, fügten sie sich wieder ⁹⁾. Vor seiner Geburt haben die Menschen gesät,

¹⁾ Tanch. B. wajjera 37. Andere Stellen (GenR LIII, 563 u.ö.) berichten von Heilungswundern in der Stunde, wo Isaak empfangen wurde.

²⁾ Für die Antike galt als Epiphanie vor allem die Geburt eines Gottes, vgl. Pfister bei *Pauly-Wissowa*, Suppl. IV (1924) p. 310.

³⁾ Pfister, l.c. p. 319 (mit zahlreichen Beispielen).

⁴⁾ H. Usener, *Rhein. Museum* 57 (1902) p. 398.

⁵⁾ Philostrat. *Apoll.* I, 5. Bieler I, 28.

⁶⁾ Protoevang. Jacobi c. 18 bei Hennecke, p. 91.

⁷⁾ O. Dähnhardt, *Natursagen*, Bd. II (1909) p. 11 f. Günter, *Buddha*, 88 ff.

⁸⁾ Nonnos, *Dionys.* XLI, 185 ff. (übers. Th. v. Scheffer, München 1933, Bd. II, S. 260):

Aber sobald die Tiere von Aphrodites Entbindung
Hörten, tollten sie fröhlich: ein Löwe in zärtlichen Spielen
Presste da einem Stier sanft auf den Rücken die Lippen
Und entsandte aus spitzen Maul ein freundliches Brüllen;
Und es raste ein Ross mit schnellen, stürmischen Hufen
Dröhnend dahin und liess sein übliches Wiehern ertönen;
Und mit schnellender Tatze kam rasch ein scheckiger Pardel
Springend herbei und hüpfte dem Hasen friedlich entgegen,
Und mit lautem Geheul aus freudig scherzender Kehle
Grüsste der Wolf die Herde und schonte die kratzenden Klauen''

⁹⁾ GenR XXV, 240. Der textus receptus liest תלם „Furche“; Theodors Text liest תדל, wozu sich in den Wbb. keine passende Bedeutung findet.

aber nicht geerntet; wenn sie Weizen ausgesät hatten, ernteten sie Dornen und Disteln. Sobald aber Noah geboren wurde, kehrte die Welt zu ihrer Ordnung zurück (חור העולם לישובו) und man erntete wieder, was man ausgesät hatte. Und nicht nur das — vor seiner Geburt haben die Menschen die Feldarbeit mit ihren blossen Händen verrichten müssen, Noah aber bereitete ihnen Pflüge, Sicheln, Hacken und alle übrigen Geräte ¹⁾. Es ist zu beachten, dass Noah in dieser Erzählung mit den Zügen eines Kulturheros ausgestattet wird.

III. Das Aussehen des „göttlichen Kindes“ ist ebenso aussergewöhnlich wie die Umstände seiner Geburt. Vom ersten Augenblick seines irdischen Daseins an trägt das Kind die Merkmale seines höheren Wesens. Die ausführlichste Schilderung dieser Art in der jüdischen Literatur besitzen wir in der Beschreibung des neugeborenen Noah im I Hen 106, 2 ff. Wegen der besonderen Wichtigkeit dieser Stelle — sie vereinigt in sich die meisten typischen Züge der Geburtslegenden — wollen wir den griechischen Text, der unmittelbar auf das aramäische Original zurückgeht, mitteilen ²⁾ und darauf die Einzelzüge gesondert betrachten:

καὶ ὅτε ἐγεννήθη τὸ παιδίον ἦν τὸ σῶμα λευκότερον χιόνος καὶ πυρρότερον ῥόδου, τὸ τρίχωμα πᾶν λευκὸν καὶ ὡς ἔρια λευκὰ καὶ οὖλον καὶ ἔνδοξον. καὶ ὅτε ἀνέωξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς, ἔλαμψεν ἡ οἰκία ὥσει ἥλιος. καὶ ἀνέστη ἐκ τῶν χειρῶν τῆς μαίας καὶ ἀνέωξεν τὸ στόμα καὶ εὐλόγησεν τῷ κυρίῳ. καὶ ἐφοβήθη Λάμεχ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἔφυγεν καὶ ἤλθεν πρὸς Μαθουσάλεχ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ τέκνον ἐγεννήθη μοι ἄλλοιον, οὐχ ὅμοιον τοῖς ἀνθρώποις ἀλλὰ τοῖς τέκνοις τῶν ἀγγέλων τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ὁ τύπος ἁλλοιότερος, οὐχ ὅμοιος ἡμῖν. τὰ ὄμματα ἔστιν ὡς ἀκτῖνες τοῦ ἡλίου καὶ ἔνδοξον τὸ πρόσωπον καὶ ὑπολαμβάνω ὅτι οὐκ ἔστιν ἐξ ἐμοῦ ἀλλὰ ἐξ ἀγγέλου . . .

„Und als das Kind geboren wurde, war sein Körper weisser als Schnee und röter als eine Rose, seine Haare waren ganz weiss und wie weisse Wolle, gelockt und strahlend ³⁾. Und als es die Augen öffnete, da erstrahlte das Haus wie die Sonne. Und es erhob

¹⁾ Tanch. bereschith II.

²⁾ Vgl. Torrey, *The Apocryphal literature* (1946) p. 110. Der griech. Text bei C. Bonner, *The last chapters of Enoch in Greek* (1937) p. 77.

³⁾ Zu δόξα in der Bedeutung des himmlischen Lichtglanzes vgl. S. Lösch, *Deitas Jesu und die antike Apotheose* (1933) p. 34; Volz, *Eschatologie*, p. 398.

sich von den Händen der Amme und öffnete den Mund und pries den Herrn. Und Lamech fürchtete sich vor ihm und flüchtete und kam zu Methusalem, seinem Vater, und sprach zu ihm: 'Ein fremdartiges Kind ist mir geboren worden, nicht ähnlich den Menschen, sondern den Kindern der Engel des Himmels, und sein Aussehen ist noch sonderbarer, nicht uns ähnlich. Seine Augen sind wie Sonnenstrahlen, und sein Antlitz leuchtend, und ich vermute, dass es nicht von mir, sondern von einem Engel abstammt . . . ' "

Diese Schilderung lässt sich in die folgenden Hauptzüge einteilen:

1.) *Die Farben Rot und Weiss* sind zunächst die Farben des Lichts, insbesondere des Morgenlichts: die Morgenröte trägt die Attribute *ῥοδοδάκτυλος, ῥοδοειδής, ῥοδόπηχης; λευκόπτερος, λευκὸν πρόσωπον αὐῶς* ¹⁾. In Dantes Schilderung des Sonnenaufgangs begegnen uns die beiden Farben wieder:

Und auf Auroras Wangen sah ich nun
Die jungen Farben, weiss und rot, sich wandeln,
Ins alternd Gelbliche hinüberspielend. ²⁾

Als die Farben des Lichts deuten sie zugleich auf den himmlischen Ursprung ihres Trägers hin, wie es auch bei Noah der Fall war. Als Josef zu Asenaths Eltern zu Besuch kam, „war er mit einem weissen, seltnen Rock bekleidet, und seines Umhangs Kleid war purpurn“ ³⁾. Aus dem Atem des Engels Michael, der Asenath erschienen war, entstand eine Honigwabe; aus dieser Honigwabe kamen Bienen empor, „weiss wie Schnee und ihre Flügel purpurfarbig, Scharlach, wie Karmesin“ ⁴⁾. Die Petrusapokalypse schildert die Schönheit des verklärten Mose und Elia mit den folgenden Worten: „Ihre Leiber waren weisser als aller Schnee und röter als jede Rose. Und das Rote an ihnen war mit dem Weissen vermischt“ ⁵⁾. Der schöne Knabe Kalamos „hatte Haut wie Milch, und um das Weisse herum strahlte rötlich die Rose im doppel-farbigem Feuer“ ⁶⁾. Der neugeborene iranische Held Rustam „war wie ein Haufen von Lilien und (roten) Tulpen“ ⁷⁾. Als dem Helden Sām sein Sohn Zāl geboren wurde, waren „alle Haare seines Körpers

¹⁾ Belege bei A. Dieterich, *Nekyia* (Leipzig 1893) p. 29.

²⁾ Fegfeuer II, 7 ff. übers. K. Vossler.

³⁾ Joseph und Asenath 5, 5 (bei Riessler, *Altjüd. Schrifttum*, p. 494 ff.).

⁴⁾ *ibid.* II, 16-18.

⁵⁾ Hennecke p. 325 (15, 18 f.); Text bei Dieterich, *Nekyia*, p. 3.

⁶⁾ Nonn. *Dionys.* XI, 337 sq.

⁷⁾ Firdusi, *Šāh-nāme*, ed. Vullers, Bd. I, p. 224, v. 1704.

weiss wie Schnee, sein Antlitz jedoch rot und anmutig" ¹⁾. Rot und weiss war auch der Engel Gabriel, der dem Propheten Mohammed im Traume erschien — ejus facies erat alba plus quam lac aut nix aliqua et capilli erant rubicundiores corallo multum etiam rubicundo ²⁾. In einem Ḥadith beschreibt Mohammed das Aussehen Jesu, mit dem er auf seiner Himmelsreise zusammentraf: „Ein Mann von mittelgrosser Statur, rot und weiss . . ." ³⁾ Und in Dantes Schilderung der Christus-Greif-Vision heisst es:

Das Vogelartige an ihm war Gold,
Das übrige gemischt aus Weiss und Rot ⁴⁾.

Ein anonymes Gedicht des 9. Jahrhunderts besingt die erhabene Schönheit Roms ⁵⁾:

O Roma nobilis, orbis et domina
cunctarum urbium excellentissima,
roseo martyrum sanguine *rubea*,
albis et virginum liliis *candida*;

Ferner ist die Verbindung von Weiss und Rot ein Merkmal des Lebens und der Schönheit ⁶⁾. Man sagt noch heute von einem gesunden und schönen Menschen, er sei „Blut und Milch" ⁷⁾. Als die Farben der Schönheit kommen Rot und Weiss auch im Alten Testament vor — Cant 5, 10. Thr 4, 7. ⁸⁾. Chrestien von Troyes erzählt, wie Perceval eines Tages an eine verschneite Wiese kam und dort einen Falken eine Schar wilder Gänse verfolgen sah. Eine Gans fiel verwundet zur Erde und aus ihrem Halse flossen drei Blutstropfen auf den Schnee. Da stützte sich Perceval auf seine Lanze und versank in den Anblick der Blutstropfen auf dem Schnee

¹⁾ l.c. p. 133, v. 68.

²⁾ E. Cerulli (ed.), *Il libro della scala* (1949) p. 41.

³⁾ Abū Dā'ūd, *Sunan* VI, 177 No. 4157; dasselbe auch bei Ibn Ḥanbal, *Musnad* V, 65 No. 3179 u.ö.

⁴⁾ *Fegfeuer* XXIX, 113 f. (Vossler).

⁵⁾ St. Gaselee (ed.), *The Oxford Book of Medieval Latin Verse* (1937) p. 39.

⁶⁾ W. Wackernagel, *Die Farben- und Blumensprache des Mittelalters* (Kleinere Schriften Bd. I, 1872) p. 148. A. Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger* (2. Aufl. 1889) I, 219. L. Hofmann, *Der volkshkundliche Gehalt der mittelhochdeutschen Epen...* (Diss.) Zeulenroda 1939, p. 5.

⁷⁾ Vgl. Jacob u. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* II, 172 f.; VI, 2187 f VIII, 1293 f. Auch im Tschechischen ist „Blut und Milch" eine beliebte Redensart — Belege bei J. Jungmann, *Slovník česko-německý*, Bd. II (1836), p. 183.

⁸⁾ Thr 4, 7 — es ist אָדָם עוֹרָם zu lesen, vgl. K. Galling, *Die fünf Megilloth* (1940) p. 108.

und ins Träumen von seiner Freundin, in deren Antlitz das Rote auf dem Weissen ebenso lag, wie das Blut auf dem Schnee ¹⁾
In der Parzivaldichtung Wolframs lautet diese Stelle:

Als er die blut'gen Tropfen sah

Dort in dem Schnee, so rot auf weiss,

Da dacht' er: „Wer hat seinen Fleiss

Verwandt auf dieser Farben Glanz?

Kondwiramur, ja voll und ganz

Gleicht dieser Farben Mischung dir! ²⁾

Die Verbindung von Rot und Weiss wird schon an sich als schön empfunden:

Rot und weiss, gemischt, gesprenkelt

Wüsst ich Schönres nicht zu schauen ³⁾

Im gleichen Sinne heisst es auch im Midrasch ⁴⁾: „Die Armut steht der Tochter Jakobs so schön wie ein roter Riemen dem Nacken eines Schimmels“.

2.) *Das weisse Haar.* Weiss ist, wie wir schon gesehen haben, die Farbe des Lichts (vgl. noch λευκός φάος, Liddell-Scott II, 1042 a). Doch bei Noah ist eher an das Strahlen des Haares als an die Farbe desselben zu denken, wie man aus dem folgenden Adjektiv ἔνδοξον schliessen kann. Strahlendes und gewelltes Haar haben auch Mose und Elia in der oben (S. 66) zitierten Stelle der Petrus-apokalypse. Zu dem Vergleich „weiss wie Wolle“ vgl. Jes 1, 18 und Dan 7, 9.

3.) *Die strahlenden Augen und der Lichtglanz.* Das Strahlen ist zunächst die Eigenschaft der Götteraugen: Pallas Athene hat

¹⁾ Chrestien von Troyes, *Perceval*, übers. K. Sandkühler (1929) p. 98 f.

²⁾ Übers. K. Pannier, Leipzig, Reclam, 3. Aufl. (o. J.) Bd. 1, p. 310 f. (= VI, v. 84 sqq.). Erst nach dem Abschluss der Arbeit wurde mir bekannt: Jacob Grimm, *Commentar zu einer Stelle in Eschenbachs Parzival* (in: *Alt-deutsche Wälder*. Bd. I, Cassel 1813, S. 1-24). Zu „Blut auf dem Schnee“ als Märchenmotiv vgl. Bolte-Polivka zu KHM 47 und E. Cosquin, *Les contes indiens et l'occident* (Paris 1922), 218-246. Cosquin vermutet (p. 243) nord-indischen Ursprung des Motivs.

³⁾ Goethe, *West-östlicher Divan* (Buch des Sängers; Liebliches).

⁴⁾ א"ר עקיבא יאי מסכנותא לברתה דיעקב כהן ערקא סומקא בקודלא דסוסי חור (PesRK XIV, 117 a; LevR XXXV. 6, 51 d (ברישא דסוסיא חורא); ibid. XIII. 4, 18 d (כעוקתא סומקתא דעל לביה דסוסיא חיורא); CantR I. 3, 7 d; Chag. 9 b (als ein Sprichwort zitiert): חיינו דאמרי אינשי יאה עניותא ליהודאי; כי ברוא סומקא לסוסיא חורא ורדא „Rose“ statt ברוא; diese Lesart wird auch von S. Edels z. St. vorausgesetzt.

strahlende Augen (Ilias I, 200), danach wird sie erkannt (ibid. III, 397); ebenso wird ein Dämon an seinen feurigen Augen erkannt¹⁾. Die Augen des Engels brennen wie Feuerfackeln (Dan 10, 6 — vgl. II Hen 1, 5), die Augen des Engels Michael strahlen wie der Sonnenglanz (Joseph und Asenath 14, 9). „Aus dem feueraugigen Antlitz“ des Astrochiton „schossen die Augen rötliches Funkeln“²⁾. Die Augen sind das kennzeichnende Merkmal des Sonnencharakters ihres Besitzers. So ist es dem auch bei dem Adler und dem Löwen, den beiden Sonnentieren: der Adler ist der einzige Vogel, der in die Sonne schauen kann — „sol aquilarum oculos vegetat, nostros sauciat“, sagt Augustin³⁾. Von dem Löwen sagt Plutarch, dass er deshalb der Sonne zugeeignet wird, weil er unter den Vierfüßlern der einzige ist, der seine Jungen mit offenen Augen zur Welt bringt, weil er nur eine kurze Zeit schläft, und seine Augen selbst im Schläfe einen leuchtenden Schimmer von sich geben⁴⁾. Auch das menschliche Auge hielt man für sonnenverwandt; nach Plato ist es von allen Wahrnehmungsorganen der Sonne am verwandtesten⁵⁾. In der Mikrokosmos-Spekulation galten die Augen als Gegenstücke zur Sonne und zu dem Monde: „die beiden Augen sind wie Mond und Sonne“, heisst es in der iranischen Rezension des Bundahišn⁶⁾, und dasselbe sagt auch ein Midrasch⁷⁾.

Wie die strahlenden Augen Noahs das ganze Haus erleuchteten, so erfüllte sich das ganze Haus mit Licht auch bei der Geburt Moses⁸⁾, sein Antlitz glich dem eines Engels⁹⁾. Bei Elias Geburt sah sein Vater, wie hellleuchtende Engel ihn begrüßten, ihn in Feuer hüllten und ihm Feuerflammen zu essen gaben¹⁰⁾. Bei der

¹⁾ Philostr. *Apoll.* IV, 10.

²⁾ Nonn. *Dionys.* XL, 413 sq. — Astrochiton ist ein Beiname Melkarts.

³⁾ *De morib. Manich.* II. 10, zit. bei Cumont, *Études syriennes* (1917) p. 58.

⁴⁾ Plutarch, *quaest. conviv.* IV, 5.

⁵⁾ *Res publ.* p. 508 B. Weitere Belege für den solaren Charakter der Augen in Housman's Ausgabe der *Astronomica* des Manilius (London 1922) zu IV, 906 sq. Auch die bekannten Worte Goethes „Wär' nicht das Auge sonnenhaft . . .“ gehören in diesen Zusammenhang.

⁶⁾ Zit. bei Götze, *Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik* II (1923) p. 62; daselbst (60 ff. und 127 ff.) weitere Belege.

⁷⁾ BHM V, 57.

⁸⁾ Sota 12 a, 13 a: **בשעה שנוֹלַד מֹשֶׁה נִתְמַלֵּא הַבַּיִת כּוֹלּוֹ אוֹר** Jalkut Ex § 166 liest: **כָּל הָעוֹלָם כּוֹלּוֹ**

⁹⁾ PRE XLVIII, 44 a.

¹⁰⁾ Prophetenleben 18 bei Riessler, p. 879.

Geburt des Dionysos erstrahlte aus seinem Antlitz ein Glanz, der die dunklen Wände des Hauses erleuchtete ¹⁾. Als Zarathustras Mutter geboren wurde, sahen die Vorbeigehenden im Laufe von drei Nächten einen Lichtglanz über ihrem Geburtshause ²⁾, desgleichen sah man über dem Geburtsorte des Scheichs al-Kāzarūnī ³⁾. In den letzten drei Nächten vor Zarathustras Geburt wurde das ganze Dorf Porušaspo hell erleuchtet ⁴⁾, und aus seinem Körper erstrahlte sein ganzes Leben lang ein Lichtglanz, der sich bis in ferne Länder verbreitete ⁵⁾. Zugleich mit Mohammed trat ein Licht aus dem Mutterschosse heraus, das die ganze Welt erleuchtete ⁶⁾.

Durch den Lichtglanz offenbart sich die Gottheit, das Lichtmotiv ist der wichtigste Bestandteil der Epiphanieberichte ⁷⁾. Das neugeborene Kind wird durch den Lichtglanz als der Spross eines Gottes oder als ein σωτήρ erwiesen. Pausanias erzählt, wie der Hirt Aresthanas den ausgesetzten Asklepios fand, „und als er näher trat, sah er den von dem Kinde ausstrahlenden Glanz und in der Meinung, es sei etwas Göttliches, wie es auch in der Tat war, wandte er sich ab“ ⁸⁾. Bei Nonnos ist es ein „selbstredender Glanz“, der den kleinen Dionysos als Zeus' Kind erweist ⁹⁾; „am strahlenden Antlitz“ des neugeborenen Phaeton „war der angeborene Glanz des Vaters Helios sichtbar“ ¹⁰⁾. Mit Recht hat also der Vater Lamech den himmlischen Ursprung seines Sohnes auf Grund des Strahlenglanzes vermutet. Vgl. zu dem Lichtmotiv noch weiter unten, S. 74.

4.) *Der redende Säugling*. Wie der kleine Noah, so sind die meisten Wunderkinder sofort nach der Geburt im vollen Besitz ihrer geistigen und körperlichen Kräfte, oder sie erlangen diese nach einer ausserordentlich kurzen Zeit ¹¹⁾: Mose konnte gleich am

¹⁾ Nonn. *Dionys.* IX, 104 sq. Andere Beispiele bei A. Dieterich, *Kleine Schriften* (1911) p. 277.

²⁾ Zāt sparm XIII. 2, übers. West, SBE Bd. XLVII (1897) p. 139.

³⁾ *Firdaus al-muršidīya* p. 63.

⁴⁾ Dēnkart VII, II. 56 bei West, l.c. p. 30.

⁵⁾ Dēnkart V, II. 2 bei West, l.c. p. 122.

⁶⁾ Ibn Saʿd I/1, p. 63: *ḥaraḡa maʿahu nūr aḏāʾa lahu mā bain al-mašriq ilaʾl-maḡrib*. Weitere Beispiele für Lichterscheinungen bei der Geburt bei Günter, *Buddha*, 80 ff. P. Toldo (wie oben, S. 60, Anm. 13) p. 327.

⁷⁾ Pfister (wie oben, S. 64, Anm. 2) p. 315; vgl. Norden, *Die Geburt*, 106 ff. Erdmann, *Vorgeschichte*, 44.

⁸⁾ Pausanias II. 26, 5.

⁹⁾ Nonn. *Dionys.* IX, 103 sq.: καὶ Διὸς αὐτοβόητος ἀπαγγέλουσα λοχείην μαρμαρυγή.

¹⁰⁾ Nonn. *Dionys.* XXXVIII, 153 sq.

¹¹⁾ Vgl. Scherb, *Das Motiv von starken Knaben* (s. Literaturverzeichnis);

ersten Tage gehen und mit seinen Eltern reden ¹⁾. Als er von der Tochter Pharaos aufgefunden wurde, war er noch ein Säugling, aber seine Stimme war schon die Stimme eines Knaben ²⁾. Er wuchs ungewöhnlich schnell, „nicht wie es der Lauf der Welt ist“ ³⁾, und im Alter von drei Monaten weissagte er über seine künftige Sendung ⁴⁾. Von Abraham berichtet Ṭabarī, dass ein Tag in seiner Kindheit einem Monat glich und ein Monat einem Jahr ⁵⁾. Der erst einen Tag alte Rustam hätte für ein einjähriges Kind gehalten werden können ⁶⁾. Pāpak, der Sohn Sāsāns, hatte schon bei seiner Geburt Haare, länger als eine Spanne ⁷⁾. Auch von Caesar heisst es, er sei „cum magnis crinibus“ geboren worden ⁸⁾. Ben Sira wurde nach sieben Monaten geboren, ausgestattet mit voll ausgewachsenen Zähnen und im vollen Besitze des Redevermögens. Als ihn seine Mutter säugen wollte, schlug er es ab und hiess sie ein Mahl mit Fleisch und Wein zu bereiten und mit ihm gemeinsam zu essen ⁹⁾.

A. von Löwis of Menar, *Der Held im deutschen und russischen Märchen* (Jena 1912) p. 71; P. Toldo, l.c. p. 328 ff. Beispiele aus der Antike: H. Usener, *Rhein. Museum* XXX (1875) p. 214; Bieler I, 34 f.; 38.

¹⁾ DtR XI, 9, 120 b.

²⁾ Sota 12 b; ExR I, 24, 6 b; Tanch. schemoth 8.

³⁾ **היה גדל שלא כדרך כל הארץ** : ExR I, 26, 6 d; Tanch. schemoth 9.

⁴⁾ DtR XI, 9, 120 b.

⁵⁾ *Annales* I/1, 256, 6: *wa-kāna 'l-yaumu 'alā Ibrāhīma fi'l-šabābi ka'l-šahri wa'l-šahru ka'l-sanati*. Vgl. ibid. 257, 17.

⁶⁾ Firdusi, *Šāh-nāme*, ed. Vullers, I, 224, v. 1704: *ba-yak rōza guftē ki yak sālā būd*.

⁷⁾ Ṭabarī, *Annales* I/2, 814, 12.

⁸⁾ Ael. Spart. *Hel.* II, 4. Ähnlich Isidor. Hispal. *Etymol.* IX, 3, 12: Caesar autem dictus ... quia cum caesarie natus sit.

⁹⁾ *Alphabetum Siracidis* (Abdruck der ed. Steinschneider, Berlin 1858) bei Eisenstein, *Ozar*, 43 b, lin. 19; 44 a, lin. 10 sqq. Ben Sira wurde auf eine ungewöhnliche Weise empfangen — vgl. zu dem Motiv der Empfängnis im Bade die iranischen Parallelen bei Staerk, *Erlösererwartung*, p. 383. Das *Alphabetum* zählt drei Männer, vollkommene Gerechte, die **בלא שכיבת הורתן** **עם אדם** empfangen wurden: Ben Sira, R. Papa und R. Zera (43 a).

Weitere Parallelen zum Motiv des starken Knaben: In dem Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen Aḥmad al-Badawī (hg. u. übers. E. Littmann, Akad. d. Wiss. u. Lit. in Mainz, Abh. d. Geistes- u. sozialwiss. Kl., Jg. 1950, Nr. 3) heisst es (S. 19, v. 1-4): „Sieh doch, wie der Heilige in der Nacht seiner Geburt zur Welt kam redend und mit ausgewachsenen Zähnen. / In der Nacht, in der er geboren ward, da redete Aḥmed il-Bedawi, noch in Windeln gebunden. / In jener Nacht hatte man für die Hebammen zwei Gänse geschlachtet, und zwei Schüsseln waren voll von Brotbrühe. / Er aber streckte seine Hand nach den Schüsseln, holte sie, (ass,) und da brauchten die Schüsseln nicht mehr gewaschen zu werden.“ Die türkische Legende von Oghuz Qaghan erzählt von der Geburt des Helden: „Dieses Knaben Gesicht war blau; sein Mund war feuerrot; seine Augen waren braun, seine

Nach einem Jahr liess er sich in die Schule führen; dort liess er sich sogleich in eine Disputation mit dem Lehrer ein und trug zu jedem Buchstaben des Alphabets einen Weisheitsspruch vor. Das Buch Leviticus lernte er während eines einzigen Tages und als er sieben Jahre alt wurde, gab es weder Grosses noch Kleines, das er noch nicht gelernt hätte ¹⁾. Auch Mose schlug ab, sich säugen zu lassen ²⁾, bzw. nur von den ägyptischen Ammen ³⁾. Simeon Stylites verschmähte die Milch aus der linken Brust seiner Amme ⁴⁾. Der Scheich al-Kāzarūnī liess sich nicht eher säugen, bis man ein Kind brachte und dieses sich zuerst sattgetrunken hatte ⁵⁾. Als die Mutter Jesu drei Jahre alt war, „ita maturo gressu ambulabat et perfectissime loquebatur et in Dei laudibus studebat, ut non infantula esse putaretur sed magna, et quasi triginta annorum iam esset ita orationibus insistebat“ ⁶⁾.

In der Frühreife des kleinen Noah sieht sein Vater eine Ähnlichkeit mit den Kindern der Engel, wobei er wohl die Gottessöhne von Gen 6 und ihre irdischen Ehen meint. Der Midrasch berichtet von den Kindern dieses Geschlechts, den *nefilim*, dass sie schon nach dreitägiger Schwangerschaft geboren wurden und sogleich nach der Geburt laufen konnten ⁷⁾; ja sie reichten sogar ihren

Haare und Augenbrauen waren schwarz. Er war schöner als die guten Geister. Dieser Knabe trank die erste Milch aus der Brust seiner Mutter, aber mehr wollte er nicht trinken. Er verlangte nach rohem Fleisch, Suppe und Wein. Er fing an zu sprechen, und nach vierzig Tagen wurde er gross, lief und spielte. Seine Füsse waren wie die des Stieres; seine Lenden waren die des Wolfes usw.“ (W. Bang u. G. R. Rachmati, *Die Legende von Oghuz Qaghan*, in: SB. Preuss. Ak. d. W., Phil.-hist. Kl. 1932, XXV, S. 7). Das dritte Beispiel stammt aus der Neuzeit: von dem *bad man* Stackalee, einer Gestalt des nordamerikanischen Folklore, wird erzählt: „he come kickin (sic) into this wide world double-jinted (i.e. double-jointed), and with a full set of teeth . . . he had a veil over his face, and everybody knows that babies born with veils on their faces kin (sic) see ghosts and raise 41 kinds of hell.“ (B. A. Botkin, ed. *A Treasury of American folklore*, New York 1944, p. 122. *veil* = Glückshaut, engl. *caul*). Ein typischer starker Knabe ist der Kullerwo des Kalewala, der am dritten Tage nach seiner Geburt die Wiege in Stücke zerschlägt und die Windeln zerreisst (XXXI, 83 ff.); ferner das Söhnlein der Jungfrau Marjatta, das schon nach vierzehn Tagen redet (ibid., L, 455 ff.).

¹⁾ Eisenstein, l.c. p. 45 a unt.

²⁾ DtR XI, 9, 120 b.

³⁾ Sota 12 b; BHM I, 41; Koran 28, 11.

⁴⁾ Toldo, l.c. p. 329 (mit weiteren Beispielen).

⁵⁾ *Firdaus al-muršidiya* p. 13.

⁶⁾ Evang. Pseudo-Matth. Kap. 6 bei Tischendorf 62 f.; vgl. auch ibid. Kap. 3, p. 60.

⁷⁾ MG Gen 6, 4 p. 135 (aus PRE XXII).

Müttern steinerne Messer zum Abtrennen der Nabelschnur und zündeten das Licht an, falls die Geburt in der Nacht stattfand ¹⁾).

Das Wunderkind kommt oft schon beschnitten zur Welt; die Midraschim berichten von einer ganzen Reihe solcher Fälle: nach ARN rec. A, II. 6 b waren es dreizehn Kinder, und zwar Hiob, Adam, Seth, Noah, Sem ²⁾, Jakob, Josef, Mose, Bileam der Frevler (הרשע), Samuel, David, Jeremia und Serubbabel. Die gleiche Zahl findet sich in Midr. Ps IX. 7, 42 b sq. Hier fehlen Hiob, Bileam und Serubbabel, dafür werden Henoch, Terah und Jesaja genannt. Zehn sind es in Tanch. B. (Noah 7), werden aber nicht einzeln aufgezählt. Nach Tanch. Noah 5 waren es sieben Kinder: Adam, Seth, Noah, Jakob, Josef, Mose und Hiob.

Das angeborene Fehlen der Vorhaut wird an den betreffenden Stellen hauptsächlich aus den Begriffen תמים, תם, שלם und טוב gefolgert, mit welchen Attributen die genannten Personen in der Schrift bezeichnet werden, so z.B. in der ARN-Stelle bei Noah aus Gen 6, 9 (תמים), bei Hiob aus Hi 1, 1 (תם), bei Sem aus Gen 14, 18 (מלך שלם — „der vollkommene König“) und bei Mose aus Ex 2, 2 (טוב). Diese Begriffe werden auch sonst mit der Beschneidung in Zusammenhang gestellt, so z.B. in einem Ausspruch des R. Jehuda I. ³⁾: „Gross ist die Beschneidung, denn du findest niemanden, der sich wie unser Vater Abraham mit den Geboten befasst hätte — und doch wurde Abraham erst auf Grund der Beschneidung תמים genannt, denn es heisst Gen 17, 1“.

Die älteste Belegstelle für die Vorstellung von dem angeborenen Beschnittensein eines Gerechten findet sich bei Pseudophilo, wo von Mose folgendes berichtet wird ⁴⁾: „ipse autem puer natus est in testamento Dei et in testamentum carnis eius“. Sogar von Abraham berichtet der Midrasch, er sei beschnitten geboren; bei der Beschneidung von Gen 17 habe es sich bloss um eine Korrektur einer gewissen Alterserscheinung gehandelt ⁵⁾. Auch Mohammed

¹⁾ GenR XXXVI, 335; LevR V. 1, 8 a; MG Gen 6, 4 p. 158. Solche frühentwickelte Kinder werden IV Esr 6 21 als Zeichen der herannahenden Endzeit erwähnt. Über den redenden Säugling als böses Omen vgl. Printz, ZDMG 79 (1925) p. 127.

²⁾ Sem wird in der Regel mit Malkizedek indentifiziert, vgl. Tanch. B. lech lecha 19; PRE XXVII, 22 d; Midr. Ps XXXVII. 1, 126 b u. ö. Grünbaum, *Ges. Aufsätze* p. 438 Anm.

³⁾ Bar. Nedarim 32 a. Tos. Ned. II, 5 liest שלם statt תמים.

⁴⁾ *Antiq.* IX. 13, p. 139.

⁵⁾ GenR XLVII, 475 f. u. Theodor z. St.

ist beschnitten und mit abgetrennter Nabelschnur geboren worden ¹⁾).

IV. Eine weitere umfangreiche Schilderung der Geburt eines Gerechten enthält einer der von A. Jellinek veröffentlichten kleinen Midraschim, genannt *מעשה אברהם אבינו* ²⁾. Dieser Midrasch ist freilich spät und ursprünglich in arabischer Sprache abgefasst worden ³⁾, doch geht wiederum das arabische Original auf ältere-midraschische Vorlagen zurück ⁴⁾. Der Inhalt des uns hier interessierenden Teiles ist folgender:

König Nimrod erhält auf Grund seiner astrologischen Kenntnisse die Kunde von der bevorstehenden Geburt Abrahams und trachtet nach dem Leben des Kindes. Die schwangere Mutter flüchtet sich in die Steppe und findet eine grosse Höhle am Ufer eines Flusses. Hier bringt sie den Knaben zur Welt, wobei die ganze Höhle von seinem leuchtenden Antlitz wie die Sonne erstrahlt ⁵⁾. Dann überlässt sie das Kind seinem Schicksal. Gott hört sein Weinen und sendet den Engel Gabriel, der den Knaben mit seinem Finger säugt ⁶⁾, bis das Kind zehn Tage alt wird. Dann kann Abraham schon selbständig gehen; er verlässt die Höhle, begibt sich an das Ufer des Flusses, betrachtet die Himmelskörper und erkennt, dass sie keine Götter sein können, sondern dass es einen Gott geben muss, der sie in Bewegung setzt.

Zu der Vorgeschichte der Geburt sei auf das Motiv des Feindes und seiner Nachstellungen hingewiesen ⁷⁾. Die Lichterscheinungen haben wir bereits oben besprochen. Der Ort der Geburt — eine

¹⁾ Ibn Sa'd I/1, 64, 5: *wulida maḥtūman masrūran*.

²⁾ BHM I, 25 ff.

³⁾ Das hat schon A. Jellinek erkannt, vgl. BHM I, p. XVI, Näheres bei M. Lidzbarski, *De prophetis, quae dicuntur, legendis arabicis* (1893) p. 61.

⁴⁾ Die einzelnen Bestandteile lassen sich in den älteren Midraschwerken und in den Apokryphen nachweisen, vgl. ein Beispiel unten, S. 76 Anm. 4. Die in dem Geschichtswerk des Ṭabarī (839-923) erzählte Abrahamlegende ist mit unseren kleinen Midrasch im wesentlichen identisch (vgl. *Annales* I/1, 252 ff.).

⁵⁾ BHM I, 26 lin. 16 f.: *ותלד בן ותראה את המערה כולה מאירה כשמש מאור פני הילד*

⁶⁾ Ibid. lin. 25.

⁷⁾ Esau stellte seinem Zwillingenbruder schon im Mutterleibe nach, Midr. Ps LVIII. 2, 150 b. Die Dämonen versuchten Zarathustra im Mutterleibe zu töten: Dēnkart VII, II. 53 bei West, SBE XLVII, 29 f. Zum Motiv des Feindes und seiner Nachstellungen vgl. Staerk, *Erlösererwartung* 371 ff. 401 ff. Andrae, *Die Person Muhammeds* 34. Bieler I, 40 ff. C. Clemen, *Religionsgesch. Erkl. d. NT.* 198 ff.

Höhle am Flussufer — erinnert an die Geburtsstätte Mithras, der aus der petra genetrix am Ufer eines Flusses geboren wurde ¹⁾. Auch die islamische Prophetenlegende berichtet von der Geburt Abrahams in einer Höhle, und zwar in derselben, wo auch Noah und Henoch geboren waren ²⁾. In einer Höhle ist auch der nordafrikanische Mystiker al-Šādīlī zur Welt gekommen ³⁾. Typisch ist ferner die Einsamkeit des Kindes ⁴⁾ und sein Weinen, das neben dem Lachen zu den beiden polaren Aspekten des „göttlichen Kindes“ gehört ⁵⁾. Mit ihrem Finger säugte Isis das Kind Astartes und Malkanders ⁶⁾; der hl. Berachius „solitus erat ut matris mamillam S. Fraegii (dies war sein Onkel) auriculam sugere dexteram; sicque factum est nutu illius qui mel de petra potens est producere (cf. Dt 32, 13) et contactu auriculae viri Dei puer cresceret, tamquam omnem lactis materni exuberantiam haberet“ ⁷⁾. Auch Ṭabarī berichtet, dass Abraham, von seiner Mutter in der Höhle verlassen, an seinem Daumen sog, „und Gott machte ihm das, was er ausgesogen hatte, zur Nahrung“ ⁸⁾. So auch der kleine ausgesetzte Zāl: „bald sog er an seinem Finger, bald erhob er ein Geschrei“ ⁹⁾. Nizāmī erzählt, Alexander der Grosse sei das Kind

¹⁾ F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra* (3. Aufl. 1923) p. 119.

²⁾ al-Kisāʿī 86, lin. 9; 129 f.

³⁾ Haneberg, ZDMG 7 (1853) p. 15.

⁴⁾ Andrae, *Die Person* p. 66; C. G. Jung-K. Kerényi, *Einführung i. d. Wesen d. Mythologie* (1941) p. 44 ff.

⁵⁾ Das Weinen schon Ex 2, 6. Das Lachen kommt m. W. in Talmud und Midrasch nicht vor; es geht aber nicht an, das Lachen für ein typisch westliches Motiv zu erklären, wie es Erdmann, *Vorgeschichte* p. 108 tut, denn es lässt sich auch im Osten nachweisen. Vgl. z.B. Dēnkart VII, III. 2 und V, II. 5 (bei West, SBE XLVII, p. 35 und 153); C. Clemen, *Die griech. u. lat. Nachrichten über die persische Religion* (1920), p. 42 f. Auf die Frage von Zarathustras Vater „What is the cause when infants cry out at birth, beyond that which occurs when they laugh outright“ antworten die Zauberer: „Because those who are made to cry have seen mortality as their end, and those having laughed have seen their own righteousness.“ (Zāt sparm XIV, 16 bei West l.c. p. 143). Auch Buddha lachte bei seiner Geburt: Printz, ZDMG 79 (1925) p. 128. Zum Motiv des Lachens vgl. ferner Kukula, *Röm. Sekularpoesie* (1911) 63 f. Norden, *Die Geburt*, 65 ff. A. Wesselski, *Märchen des Mittelalters* (1925) p. 200 zu Nr. 10. Scherb 37 ff. K. Kerényi, *Klio* 29 (1936) p. 30.

⁶⁾ Plutarch, *De Isid.* c. 16 bei Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris I* (1940) p. 6. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (1909) p. 34, Anm. 3.

⁷⁾ Toldo, l.c. p. 329 (eine indische Parallele ibid. p. 341); weitere Beispiele bei A. Wesselski, *Erlesenes* (1928) 144 ff.

⁸⁾ *Annales* I/1, 225, 3; vgl. al-Kisāʿī 130, 6 ff.

⁹⁾ Firdusi, ed. Vollers I, 134 v. 92: *zamānē sar angušṭ-rā mē-makēd * zamānē ḥurōšīdanē mē-kašēd.*

einer frommen Frau gewesen, die ihn in einer Ruine gebar und bei der Geburt starb. Philipp, sein späterer Pflegevater, fand das Kind bei der Leiche der Mutter, indem es „an seinem milchlosen Finger sog“ ¹⁾).

Der kleine Abraham blickt zum Himmel empor- auch dies ist ein typischer Zug. So verhielt sich auch der kleine Dionysos in seiner Wiege:

Und der Knabe, richtend die Augen droben zum Himmel
Lag da auf dem Rücken und schlaflos; wechselweis stiess er
Strampelnd in die Luft die beiden Beine voll Freude.

Ungewöhnlich erschien ihm das Himmelsgewölbe und staunend
Sah er den Sternbogen, den väterlichen und lachte ²⁾).

Auch der neugeborene Mohammed hob sein Haupt zum Himmel empor ³⁾).

Dass Abraham die Gotteserkenntnis erlangte, indem er aus dem Bewegten auf die Existenz des Allbewegers schloss, berichten schon Josephus und die Abrahamsapokalypse ⁴⁾. In den rabbinischen Berichten über dieses Ereignis gibt es verschiedene Meinungen über das Alter, in welchem Abraham damals stand — ob er seinen Schöpfer schon als ein dreitägiges Kind erkannte ⁵⁾ oder in seinem dritten Lebensjahr ⁶⁾, oder erst im Alter von 48 Jahren ⁷⁾. Insgesamt waren es vier Gerechte, die den Schöpfer von sich selbst aus erkannt haben: Abraham, Hiob, Hiskia und der König Messias ⁸⁾.

Der Gottesmann wird häufig an einem bedeutungsvollen Tage geboren; dass dies auch für den Zaddik zutrifft, soll im folgenden Kapitel gezeigt werden.

¹⁾ Nizāmī, *Šaraf-nāme* (ed. Dastgirdī, Teheran 1316 H. sol.) p. 81, v. 14: zi-bē šīrī anguš-i ħwad mē-mazēd.

²⁾ Nonn. *Dionys.* IX, 32 ff. (übers. Th. v. Scheffer).

³⁾ Ibn Hišām I, 80 bei Andrae, *Person* 32; vgl. Printz l.c. p. 128. Kerényi, l.c. p. 33, Anm. 2. Ibn Saʿd I/1, 63, 13.

⁴⁾ Joseph. *Antiq.* I. 7, 1; Apoc. Abrah. 7, 1-11; vgl. Koran 6, 76 ff. Tabarī, *Annales* I/1, 255, 9 ff.; 258, 5 ff.

⁵⁾ GenR XCV, 1189 ult. CantR VI. 16, 32 c.

⁶⁾ Ginze Schechter I, 43; GenR LXIV, 703; ibid. XCV, 1190; Tanch. B. be-har 3; Tanch. lech lecha 3; EsthR VI. 3, 10 b.

⁷⁾ GenR XXX. 274: LXIV, 703; CantR VI. 16, 32 c; EsthR VI. 3, 10 b.

⁸⁾ NumR XIV. 2, 57 c; zu Hiob vgl. Test. Hiob 2, 3 f. 3, 1 ff. (bei Riessler, p. 1105).

III. DER GEBURTSTAG ISAAKS

Im vorangehenden Kapitel haben wir versucht, die typischen Züge der rabbinischen Geburtsschilderungen auf Grund von antiken und sonstigen Parallelen hervorzuheben. In diesem Zusammenhange verdient noch ein Midrasch-Fragment aus der Kairiner Geniza eine besondere Beachtung. Der Text des uns interessierenden Teiles des Fragments lautet folgenderweise ¹⁾:

ומני' שהוסיף הב"ה על גלגל חמה ועל גלגל לבנה ועשה פוטם בעולם ביום שנולד יצחק, בוא וראה במאורות עשייה כתיב שנא' ויעש אלי"ם את שני המאורות הגדולים וביום שנולד יצחק כתיב עשייה

„Woraus folgt ²⁾, dass Gott (den Glanz) der Sonnen- und der Mondscheibe vermehrte und Lichter (φῶτα) in der Welt machte am Tage, wo Isaak geboren wurde? Komm und siehe ³⁾: Anlässlich der (Schöpfung der Himmels-) Lichter redet die Schrift vom „Tun“, denn es heisst (Gen 1, 16) „und Gott *machte* (ויעש) die zwei grossen Lichter“. Und ebenso redet die Schrift vom „Tun“ anlässlich des Geburtstages Isaaks (nämlich Gen 21, 1: Und Jahwe *tat* (ויעש) an Sara nach seinem Worte)“.

Die hermeneutische Analogie ⁴⁾, welche an dieser Stelle zum Beweis der Vermehrung der Lichter am Geburtstage Isaaks angewendet wird, zieht also eine Parallele zwischen diesem Tage und dem vierten Schöpfungstage. Einer ähnlichen Beweisführung bedient sich auch der Verfasser der pseudocyprianischen Schrift „De pascha computus“ ⁵⁾, der das genaue Datum des Geburtstages Jesu zu ermitteln versucht ⁶⁾ — auch er zieht von vornherein die Parallele

¹⁾ Ginze Schechter I, 53. Parallelstellen: PesRK XXII, 146 a; GenR LIII, 563; PesR XLII, 177 a; Tanch. B. wajjera 37; Ber. Rab. p. 93 f. Das Wort פוטם kommt nur noch in Ber. Rab. vor: die übrigen Stellen reden bloss vom Vermehren der Himmelslichter.

²⁾ D.h. aus welcher Bibelstelle; vgl. Bacher, *Term.* I, 106.

³⁾ Bacher, a.a.O. S. 8.

⁴⁾ גזרה שוה — Bacher, a.a.O. 13 ff.

⁵⁾ S. Thasci Caecilii Cypriani opera omnia, rec. G. Hartel, v. III, pars 3, Appendix: Opera spuria, p. 248 ff. (CSEL v. 3, Wien 1871); mit Benutzung der Inhaltsangabe bei H. Usener, *Weihnachtsfest*, 5 ff. Die Schrift stammt wahrscheinlich aus der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts, der Verfasser war ein afrikanischer Mönch — vgl. H. Rahner, *Eranos-Jahrbuch* X (1943) 358.

⁶⁾ Über dieses Datum war man sich in der alten Kirche nicht einig, vgl.

zwischen diesem Tage und dem vierten Schöpfungstage. Wir wollen hier seine Erwägungen kurz wiedergeben ¹⁾:

Die Weltschöpfung musste in derjenigen Jahreszeit stattgefunden haben, in welcher sich die Natur zum neuen Leben erneuert — also im Frühling. Da es nun in der Schrift (Gen 1, 4) von dem ersten Schöpfungstage heisst, dass Gott zwischen Licht und Finsternis schied, und da diese Scheidung nicht anders als gleichmässig und vollkommen sein konnte (aequaliter hoc est irreprehensibiliter — cap. III, p. 251), so musste der erste Schöpfungstag auf das Frühlingsäquinoktium fallen, d.h. auf den 25. März nach dem julianischen Kalender. Am vierten Tage setzte Gott die Sonne und den Mond auf die Himmelsfeste, also am Mittwoch, den 28. März. Auf Grund des Postulats, dass alles, was Gott erschaffen hatte, vollkommen sein musste ²⁾, folgt, dass der Mond, der zum erstenmal am Abend des 28. März aufging, ein Vollmond war (luna XV). „O quam praeclara et divina Dei providentia“, sagt abschliessend der Verfasser (Cap. XIX, p. 266), „ut in illo die, quo sol factus est, in ipso die nasceretur Christus.“ ³⁾

die verschiedenen Angaben bei Joh. Alb. Fabricius, *Bibliographia antiq.* (2. Aufl. 1716) 341 ff. Preuschen, ZNW 5 (1904) 1 ff. Die Festsetzung des Geburtstages auf den 25. Dezember erfolgte erst im 4. Jahrhundert, s. Usener, a.a.O. S. 4 f.

¹⁾ Die Berechnung setzt bereits den Parallelismus zwischen Weltschöpfung und Welterlösung sowie die Christus-Sol-Theologie voraus, vgl. Rahner a.a.O. S. 321 ff.

²⁾ Vgl. den Ausspruch des Josua b. Levi, RH 11 a; Chull. 60 a; MG Gen 2, 1 p. 61 f.: כל מעשה בראשית בקומתן נבראו לדעתן נבראו לצבינם נבראו אמר ר' יהודה בר' סימון Von Adam und Eva heisst es GenR XIV, 130: ... עולם על מליאתו נברא (אדם scil.) אמר ר' אלעזר בר' שמעון אף חוה על מליאתה נבראת. אמר ר' יוחנן אדם וחווה כבן עשרים שנה נבראו.

³⁾ Eine ähnliche Berechnung findet sich in der Schrift *De ordinatione feriarum paschalium per Theophilum episcopum Caesariensem* (abgedruckt bei P. de Lagarde, *Mittheilungen*, IV, 1891, 274 ff.): Theophil wurde vom Papst Victor beauftragt, in der Frage der Osterfeier Klarheit zu schaffen. Er beruft Gelehrte und Bischöfe aus allen benachbarten Ländern. Die Beratung beginnt mit der Frage nach der Welterschaffung (primum nobis inquirendum est quomodo in principio mundus fuerit factus), erst aus dem Ergebnis dieser Untersuchung könne man die Osterfeier richtig bestimmen (et cum hoc fuerit ... investigatum, tunc poterit ex eo paschalis ordinatio salubriter provenire). Man wird sich darüber einig, dass der erste Schöpfungstag ein Sonntag war, und dass die Schöpfung im Frühling stattgefunden hat (dicente scriptura germinet terra herbam (Gen 1, 11) ... hoc enim verno tempore videmus fieri), am Tage des Äquinoktiums (et fecit deus lucem .. et ... tenebras ... et divisit deus inter lucem et tenebras aequas partes). Der Mond war an diesem Tage voll (quae tota nocte luceat super terram,

Dass der Frühling die Jahreszeit ist, in der die Welt erschaffen wurde, ist eine alte und weitverbreitete Vorstellung ¹⁾, die wir auch in der rabbinischen Literatur wiederfinden. So heisst es in einer Baraita ²⁾: „R. Josua b. Chananja sagt: Im Nisan wurde die Welt erschaffen, im Nisan sind die Väter geboren worden und im Nisan starben sie. Am (ersten) Pesach(-tage) wurde Isaak geboren . . . Im Nisan wurden sie (scil. das Volk Israel) aus Ägypten befreit und im Nisan werden sie erlöst werden (scil. in der messianischen Zeit)“. Dass es der Monat Nisan war, in dem die Weltschöpfung stattfand, folgert R. Josua — genau wie Pseudocyprian — aus Gen 1. 12, denn in diesem Monat füllt sich die Erde mit frischem Grün, der Baum bringt Früchte hervor, und die Tiere paaren sich ³⁾.

Neben den beiden Parallelismen Weltschöpfung — Geburtstag der Väter und Schöpfungszeit — Heilszeit enthält dieser Ausspruch des R. Josua auch die genaue Angabe des Geburtsdatums Isaaks: es ist der erste Pesachtag, der 15. Nisan. Diese Datumangabe kommt auch sonst vor; als der genauere Zeitpunkt der Geburt wird die Pesachnacht angegeben ⁴⁾, also die Nacht vom 14. auf den 15. Nisan. Dies ist die **ליל שמורים**, eine bedeutungsvolle Nacht ⁵⁾: in

non potuit esse aliter nisi plena). Folglich begann die Schöpfung: Die dominico, verno tempore, aequinoctio, hoc est, VIII. Kal. Aprilis, et luna plena. An diesem Tage sei auch Christus auferstanden: sicut in principio mundus creatus est, per ipsum tempus etiam per resurrectionem dominicam redemptus est a peccato.

¹⁾ Belege aus der Antike bei Usener, l.c. p. 6, Anm. 6; Norden, *Die Geburt*, 16 ff.

²⁾ Bar. RH 11 a; GenR XXII, 207 u.ö.: **בניסן נברא העולם, בניסן נולדו אבות, בניסן מתו אבות; בפסח נולד יצחק... בניסן נגאלו (אבותינו) בניסן עתידין ליגאל** Dagegen meinte Elieser b. Hyrkanos, die Welt sei im Monat Tischri erschaffen worden; in demselben Monat seien auch die Väter geboren worden und gestorben, im Tischri werde auch die Erlösung stattfinden. In Bezug auf den Geburtstag Isaaks stimmt jedoch Elieser mit Josua b. Chananja überein (RH 10 b sq.), was zu beachten ist. Über den chronologischen Streit der beiden Tannaiten vgl. Bacher, AgTa I, 152 f. Neben diesen beiden Daten wird zuweilen auch der 25. Elul als der Schöpfungstag angegeben, z.B. PesRK XXIII, 150 a; DtR Lieberm. p. 11. 1. Tischri ist der kalendarische Jahresanfang (**ראש השנה לשנים**: M. RH I, 1); die Feiertage und die Regierungsepochen der Könige wurden von Nisan an gezählt (ibid.). Auch in Babylonien galt entweder der Monat Nisan oder Tischri als der Jahresanfang (Meissner, *Babylonien* II, 396), der Regierungsantritt eines Königs wurde ab Nisan des folgenden Jahres datiert (Meissner I, 64).

³⁾ RH 11 a.

⁴⁾ u.zw. die Mitternacht: Mech. RSBJ p. 27; Tanch. wajjera 17. Weiteres bei Theodor, Komm. zu GenR p. 561 f.

⁵⁾ Der Tag beginnt nach der jüdischen Anschauung mit dem Sonnen-

ihr preisen die Oberen den Herrn der Welt, es öffnen sich die himmlischen Schatzkammern des Taues ¹⁾ und des Segens ²⁾; in dieser Nacht ist die Knechtschaft Israels in Ägypten verhängt worden, als Gott mit Abraham zwischen den Stücken (Gen 19) redete ³⁾; in ihr ist Israel aus Ägypten befreit worden und in ihr wird er dereinst befreit werden aus der Knechtschaft der Exile ⁴⁾. In dieser Nacht, die vor den Gespenstern behütet ist ⁵⁾, werden dereinst der Prophet Elia und der Messias erscheinen ⁶⁾. In dieser Nacht ist Josef aus dem Gefängnis freigelassen worden ⁷⁾; in der gleichen Nacht rettete Gott den König Hiskia, wie auch Daniel und seine Gefährten ⁸⁾. Als der genaue Zeitpunkt der Geburt Isaaks wird die Mitternacht ⁹⁾ oder der Mittag des 15. Nisan angegeben ¹⁰⁾. Diese beiden Angaben sind wohl in eine Beziehung zu dem Lauf der Sonne zu stellen — der Mittag als der höchste, die Mitternacht als der tiefste Punkt der Sonnenbahn, doch zugleich die Geburtsstunde des neuen Tages. Der 15. Nisan gilt ferner als der Tag, an dem die Geburt Isaaks angekündigt wurde (Gen 18, 10) und zugleich als der Tag seiner Opferung am Berge Moria und als sein Todestag ¹¹⁾. Im Monat Nisan ist nach einer Angabe auch

untergang; folglich gehört die Nacht zu dem darauffolgenden Tage — hier zum 15. Nisan. Auch die antiken Gottesmänner wurden an bedeutungsvollen Tagen geboren, vgl. Bieler I, 28.

¹⁾ Targ. Pseudojon. Gen 27, 1; 6.

²⁾ MG Gen 27, 6 p. 469 = PRE c. XXXII.

³⁾ Seder olam r. V, 4 a; Mech. p. 51; Tanch. bo 9.

⁴⁾ Mech. p. 52; Mech. RSBJ p. 28; Tanch. ibid.

⁵⁾ Mech. RSBJ ibid.; Pesach. 109 b.

⁶⁾ ExodR XVIII. 12, 35 d. In dieser Nacht werden auch die Toten auferstehen: M. Zobel, *Gottes Gesalbter* (1938) p. 151 Anm.

⁷⁾ ExodR XVIII. 11, 35 d.

⁸⁾ ibid. XVIII. 12, 35 d.

⁹⁾ Vgl. S. 79, Anm. 4.

¹⁰⁾ Tanch. bo 9; Lekach I, 47 a — In der Mittagszeit begann auch der Auszug aus Ägypten (Mech. p. 17; ExodR XVIII. 10, 35 d), dementsprechend ist die Geburtsstunde Isaaks angesetzt worden, vgl. S. Buber zu Lekach l.c. Anm. 7. Wenn es in den oben (S. 79, Anm. 4) angegebenen Stellen hieß, das Isaak in der Mitternacht geboren wurde, so entspricht dies einer anderen Meinung über den Beginn des Auszuges, vgl. Theodor zu GenR p. 562.

¹¹⁾ Am 15. Nisan kamen die Engel zu Abraham: Seder olam r. V, 4 a; PesR VI, 24 b. Das Datum des Todestages ergibt sich aus Targ. Pseudojonath. Gen 27, 1. 6. und aus ExR XV. 11, 27 d; es heisst dort, dass an diesem Tage Isaak geopfert wurde und Jakob den Segen empfing. Der 15. Nisan als der Tag der Opferung Isaaks ergibt sich auch aus Jubil. 17 und 18; Kap. 17, 15 heisst es, dass die Aufforderung an Abraham am 12. Nisan erging, nach 18, 13 dauerte die Reise zu der Opferungsstätte drei Tage.

Mose geboren worden ¹⁾, nach der samaritanischen Überlieferung auch Noah ²⁾.

Der 15. Nisan ist der erste Vollmondtag nach dem Frühlings-äquinoktium; der Geburtstag Isaaks entspricht also in Bezug auf die Stellung der Sonne und des Mondes genau der bei Pseudocyprian postulierten Konstellation des Geburtstages Jesu. Hier wie dort wird die Geburtsstunde des Kindes, mit dem das neue Zeitalter beginnt (vgl. oben, S. 61 f. 63.), in einen Zusammenhang mit dem kosmischen Geschehen gestellt und in diejenige Zeit versetzt, in welcher die Sonne von dem Frühlingspunkt zu ihrem Kulminationspunkt zu steigen beginnt. Der Heiland bringt ein neues Leben, seine Epiphaniezeit ist der Frühling ³⁾.

Mit dem in unserem Midrasch-Fragment vorkommenden, sonst im rabbinischen Schrifttum sehr seltenen Wort bezeichnete man, wie Josephus bezeugt, das in der Weihnachtszeit begangene Chanukka-Fest ⁴⁾. Mit demselben Namen wurde auch das — ebenfalls in der Weihnachtszeit stattfindende — christliche Epiphaniefest benannt ⁵⁾. Dieses christliche Fest trat an die Stelle des heidnischen, am 25. Dezember, dem Tage der Sonnenwende gefeierten Geburtstages des Sonnengottes. Ein Zeugnis für das heidnische Fest findet sich in dem Kalendarium des Antiochos, der zum 25. Dezember bemerkt: 'Ἡλίου γενέθλιον· αὔξει φῶς ⁶⁾. Das Fest selbst wird von Epiphanius ⁷⁾ und von Kosmas von Jerusalem ⁸⁾ geschildert: Der Mystenzug, in dem das Bild des

¹⁾ ExR I. 24, 6 c. Diese Stelle bildet allerdings eine Ausnahme; in der Regel wird der 7. Adar als der Geburtstag Moses angegeben, vgl. unt. S. 155.

²⁾ M. J. bin Gorion, *Die Sagen der Juden*, Bd. I (2. Aufl. 1919) p. 234. Adam starb „am vierzehnten Nisan, in der neunten Stunde, an einem Freitag. In der gleichen Stunde, wo der Menschensohn am Kreuz seinen Geist dem Vater zurückgab . . .“: *Schatzhöhle* 6, 17-18 (bei Riessler p. 950).

³⁾ Vgl. v. d. Leeuw, *Phänomenologie*, p. 88 u. 92; Erdmann, *Vorgeschichte* p. 121.

⁴⁾ Joseph. Antiq. XII, 325 (zit. bei A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums*, 1932, p. 125).

⁵⁾ Belege bei Usener, *Weihnachtsfest*, p. 178 (Anm. 63). Vgl. auch Norden, *Die Geburt*, 24 ff. K. Holl, *Ges. Aufsätze z. Kirchengeschichte*, II (1928) 123 ff. — Auch im Syrischen heisst dieses Fest **ܦܢܚܐ**, vgl. Thesaur. Syr. II, 3055.

⁶⁾ F. Boll, *Griech. Kalender hg. u. erläutert. I. Das Kalendarium des Antiochos*, p. 16 (SB Heidelb. Ak. d. W., Phil.-hist. Kl. Jg. 1910, 16. Abh.).

⁷⁾ Rahner, l.c. p. 361 f.

⁸⁾ In dem Kommentar zu den Hymnen des Gregor von Nazianz bei Migne, PG 38, 464. Besserer Text nach einer Hs. der Bodleyana bei Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus* (1828) p. 1227, Anm. z. — Vgl. G. Kittel, *Die hellen. Mysterienreligionen* (1924) 17 ff.

neugeborenen Sonnengottes getragen wurde, verliess beim Anbruch der Morgendämmerung das unterirdische Heiligtum und begrüßte die ersten Strahlen der Morgensonne mit dem Ruf ἡ παρθένος τέτοκεν, αὖξει φῶς. „Die Jungfrau hat geboren, es mehrt sich das Licht!“. Daher wurde dieser Festtag auch αὖξίφωτος genannt ¹⁾. Derartige Feiern fanden in Ägypten, in Syrien und in Arabien statt, wie Epiphanius bezeugt ²⁾.

Es ist vor allem G. Kittels Verdienst, die Verwandschaft des Chanukka-Festes mit den Helios- und Aionsfeiern herausgearbeitet zu haben ³⁾. Derselbe Gelehrte hat auch gezeigt, dass die Vorstellung vom göttlichen Helden, der unter besonderen Umständen geboren wird und der Bringer eines neuen Zeitalters ist, in Israel nicht unbekannt war ⁴⁾. Es mutet befremdlich an, dass ausgerechnet ein Kenner sowohl der jüdischen als auch der hellenistischen Literatur wie I. Heinemann gegen die Forschungen Kittels polemisiert und schreibt: „Aionkultus, Sonnenwendfest, Götterkind — von diesen Begriffen ist im Judentum an keiner unzweideutigen Stelle die Rede, insbesondere nicht in Verbindung mit der messianischen Hoffnung, von der doch wahrlich oft genug gesprochen wird“ ⁵⁾. Gerade in dem Punkte, wo Heinemann mit dem grössten Nachdruck die Einsprache erhebt, lässt sich seine Behauptung am leichtesten widerlegen:

Die Geburt Isaaks wird, wie wir gesehen haben, ganz unzweideutig als die Geburt eines „göttlichen Kindes“ und Bringers eines neuen Zeitalters geschildert — vgl. oben, S. 63 f. Und wenn diese Geburt auf einen Tag angesetzt wird, der, wie aus den in Anm. 1 ff. (s. oben p. 80) zusammengestellten Zeugnissen hervorgeht, als der wichtigste Tag in der Heilsgeschichte Israels empfunden wurde und ausdrücklich als der Tag der zukünftigen Erlösung bezeichnet wird (vgl. oben p. 80), so dürfte wohl die Beziehung zu der messianischen Hoffnung unzweideutig genug sein. Einen weiteren Beweis für die Verbindung des Geburtstages, bzw. des Geburtsdatums Isaaks mit der messianischen Hoffnung liefert die mit dem oben angeführten Geniza-Fragment verwandte Stelle Pes. R. XLII, 177 a-b (Chanina b. Levi), wo es heisst:

¹⁾ Schol. Gregor. Bodl. bei Lobeck a.a.O.

²⁾ Kittel, l.c. p. 26 ff. Auch im römischen Kalender galt dieser Tag als *natalis invicti*, vgl. Usener, *Weihnachtsfest*, p. 348.

³⁾ Vgl. S. 81 Anm. 8. Die ältere Literatur bei Norden, *Die Geburt*, p. 26.

⁴⁾ S. die Zusammenfassung in ZDMG 78 (1924) 88 ff.

⁵⁾ I. Heinemann, *Messianismus und Mysterienreligion*, MGWJ 69 (1925) 340.

„An jenem Tage, an dem Isaak geboren wurde, vermehrte Gott das Licht der Sonne achtundvierzigmal gegenüber ihrem gewöhnlichen Licht. (Und er sprach zu dem Volke Israel): Weil diese Welt zugleich euch und anderen (scil. den heidnischen Völkern) gehört, habe ich (die Lichtvermehrung) verborgen. Sobald die Welt kommt, die (ausschliesslich) euch gehören wird, werde ich sie euch zurückgeben — Jes 30, 26.“¹⁾

Die achtundvierzigmalige Vermehrung des Lichts plus der normale Lichtgehalt ergibt neunundvierzig. Diese Zahl finden wir in Exod. R. XV. 21, 29 c wieder — dort heisst es, dass in der zukünftigen Welt Gott die Sonne neunundvierzig Lichtteile strahlen lassen wird (לשמש מאיר מ"ט חלקי אור); dies wird das erste der zehn Dinge sein, welche Gott in der zukünftigen Welt erneuern wird²⁾. Durch diese Stelle erweist sich also die bei Isaaks Geburt erscheinende Lichtvermehrung als ein eschatologisches Heilsgut. Eschatologischen Charakter besitzen ferner auch die übrigen Begleitererscheinungen seiner Geburt, die uns bereits oben (S. 63 f.) begegnet sind, nämlich Heilung, Freude, Fruchtbarkeit und schmerzlose Geburt. Wir werden auf den Nachweis des eschatologischen Charakters dieser Erscheinungen weiter unten zurückkommen (S. 203 ff.). Aus alledem ergibt sich, dass die Geburt Isaaks bewusst in Zusammenhang mit der messianischen Hoffnung gebracht wurde; die Person Isaaks wird ja auch sonst an zahlreichen Stellen mit der Heilserwartung in Verbindung gestellt³⁾.

Es ist sehr wohl möglich, dass die Schilderung der Geburt Isaaks in unserem Geniza-Fragment und seinen Parallelstellen in einer direkten Beziehung zu den erwähnten Helios-Feiern steht, bzw. von diesen abhängig ist. Das Hauptmotiv des Geburtstages ist auf beiden Seiten, sowohl im Hellenismus als auch im Judentum, das Vermehren des Lichts — und von diesem wird, wie wir gesehen haben, auf beiden Seiten in einer auffallend ähnlichen Weise ge-

¹⁾ PesR XLII, 177 a b: שבאותו היום שגולד בו יצחק הוסיף הקב"ה אור של גלגל החמה ארבעים ושמונה פעמים כנגד מה שיש בו. ועל שהיה העולם הזה שלכם ושל אחרים גזתי אותו כשיבא העולם שלכם אני מחזירו לכם. והיה אור הלבנה וגו' (Jes 30, 26)

Den messianischen Charakter dieser Stelle hat schon der Herausgeber M. Friedmann erkannt, vgl. seine Anmerkung 58 z. St.

²⁾ Die Zahl 49 ergibt sich aus der Multiplikation der beiden Siebenzahlen in Jes 30, 26. Im Targum findet sich die Zahl 343; diese ergibt sich aus der Auffassung des Wortes שבעתים als „7 mal 7“, vgl. Raschi z. St.

³⁾ Das Material findet sich bei I. Lévi, *Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus*, REJ 64 (1912) 161-184.

sprochen. Der Umstand, dass die hellenistischen Feste meist in der Zeit des Wintersolstitiums gefeiert wurden, der Geburtstag Isaaks dagegen in die Zeit des ersten Frühlingsvollmondes fällt, macht keine Schwierigkeiten, denn, wie H. Rahner sagt, Weihnachten ist nichts anderes als ein vorweggenommenes Osterfest ¹⁾.

Nach der pseudocyprianischen Schrift fiel der erste Schöpfungstag auf das Frühlingsäquinoktium; der Geburtstag Jesu fiel auf den vierten Schöpfungstag, zugleich den ersten Vollmondtag des Frühlings. Den Lichtcharakter dieses Tages (des 15. Nisan nach dem jüdischen Kalender) und seine Beziehung zu der Weltschöpfung hebt auch Philo hervor. Für ihn ist dieser Tag „ein Andenken an die Schöpfung der Welt“ ²⁾. Die Frühjahrsgeleiche sei „ein Abbild und eine Nachahmung jenes Anfangs, an welchem diese Welt gebildet wurde“ ³⁾. Über den ersten Pesachtag (15. Nisan) sprechend, sagt er: „Das Fest beginnt aber in der Mitte des Monats, am fünfzehnten, gleichzeitig mit dem Eintritt des Vollmonds; denn kein Dunkel soll an jenem Tage herrschen, sondern alles soll ganz mit Licht erfüllt sein, da die Sonne von Morgen bis zu Abend scheint und der Mond von Abend bis zur Frühe erstrahlt, sodass beide Himmelskörper mit schattenlosem Licht einander ablösen“ ⁴⁾. Gemeint ist, dass der Mond am Morgen dieses Tages erst nach dem Sonnenaufgange untergeht und abends vor dem Sonnenuntergange aufgeht. In einem Midrasch findet sich diese Erscheinung als das Charakteristikum des 16. Nisan. Nach der rabbinischen Überlieferung ist an diesem Tage Sodom zerstört worden. Weshalb dies gerade am Morgen des 16. Nisan geschah, erläuterte R. Levi, an Gen 19, 22-23 anknüpfend, durch das folgende Gleichnis:

„Dies gleicht einer Stadt, die zwei Schutzherren (פטרנין) hatte, deren einer ein Grossstädter und der andere ein Kleinstädter war. Der König wurde zornig auf die Stadt und wollte sie bestrafen.

¹⁾ H. Rahner, *Griech. Mythen in christl. Deutung* (1945) p. 176.

²⁾ *De specc. legg.* II, 160: τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως ὑπόμνημα.

³⁾ Ibid. II, 151: τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν ἀπεικονισμὰ τι καὶ μίμημα συμβέβηκεν εἶναι τῆς ἀρχῆς ἐκείνης, καθ' ἣν ὅδε ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.

Vgl. *Quaest. in Exod.* I, 1 (bei Arnim, *Stoic. vet. fragm.* II, 1903, p. 180, no. 584): Tempus autem mundi conditi... verum tempus est; hoc enim tempore omnia universim florescunt ac germinantur et suos terra perfectos generat fructus. — Genau so argumentierten, wie wir (oben, S. 79) gesehen haben, R. Josua b. Chananja und die Schrift *De ordinatione feriarum paschaliarum* S. 78 (Anm. 3).

⁴⁾ *De specc. legg.* II, 155 — übers. I. Heinemann, *Die Werke Philos.* II (1910) p. 150.

Da sagte er sich: „Wenn ich sie in der Anwesenheit des Grossstädters bestrafe, so werden sie sprechen: ‘Wäre der Kleinstädter hier gewesen, so hätte er uns beschützt’. Geschieht es aber in Anwesenheit des Kleinstädtters, dann werden sie sagen: ‘Wäre der Grossstädter anwesend gewesen, so hätte er uns sogleich Beistand geleistet’”. So sprach auch Gott, weil die Sodomiter teils Sonnenanbeter, teils Mondanbeter waren: „Wenn ich sie am Tage bestrafe, dann werden sie sagen ‘Wäre der Mond da gewesen, so hätte er uns beschützt’. (Bestrafe ich sie) während der Nacht, so werden sie sagen ‘Wäre die Sonne da gewesen, so hätte sie uns beschützt’. Vielmehr (will ich sie) am sechzehnten Nisan (bestrafen), in der Stunde, wo die Sonne und der Mond (zugleich) am Himmel stehen.”¹⁾

Es fragt sich ferner, ob auch in dem Worte פוטא, das in dem Geniza-Fragment und in der Parallelstelle Ber. Rab. p. 93 gebraucht wird, eine direkte Beziehung zu jenen Helios-Feiern, bzw. zu dem griechischen Namen des Chanukka-Festes zu suchen ist, oder ob dieses Wort bloss als eine zwar ungewöhnliche, aber in keiner Beziehung zu jenen Kulturen stehende Bezeichnung für „Licht“ anzusehen ist. Nach S. Krauss²⁾ kommt das Wort nur noch einmal in der rabbinischen Literatur vor, und zwar in einem Jelandenu-Exzerpt in dem Aruch des Nathan b. Jehiel, als eine Glosse zu dem Namen פוטיאל. Die Stelle lautet: שאת אומר ביונית פוטא „Im Griechischen sagt man φωτα“. Krauss hat jedoch eine Stelle übersehen; das Wort kommt auch noch in einem anonymen Midrasch im Jalkut Num 31, § 785 (g. E.) vor, und zwar in der Verbindung פוט של מנורה — also als eine gewöhnliche Bezeichnung für „Licht“. Diese Verwendungsweise des Wortes macht es zweifelhaft, ob man den Sprachgebrauch des Geniza-Fragments mit Sicherheit aus dem Bereiche der Lichtfeiern herleiten darf. Doch an der gegenseitigen Verwandtschaft des dahinterstehenden Vorstellungsgutes wird man nach wie vor festhalten müssen.

¹⁾ GenR L, 530 f. Zum „Sitz im Leben“ dieses Gleichnisses vgl. Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung* I (2. Aufl. 1881) p. 188. — Das Datum der Zerstörung nebst der Begründung auch Lekach I, 45 a.

²⁾ *Lehnwörter* II, 423.

IV. DER CHARAKTER DES ZADDIK

Die Gerechten sind Männer der Tat. Ihr Tun ist bedeutender als die Schöpfung von Himmel und Erde ¹⁾. Bevor der Himmel und die Erde erschaffen wurden, sah Gott die zukünftigen Taten der Gerechten voraus ²⁾. Ihre Taten gleichen dem Licht ³⁾, die Taten der Frevler dagegen sind Finsternis und Dunkelheit ⁴⁾.

Die Gerechten reden wenig, tun aber viel ⁵⁾. Als die Engel zu Abraham kamen, sprach er: „Man soll ein wenig Wasser bringen“ (Gen 18, 4) und „Ich will ein Stück Brot holen“ (v. 5), nachher liess er aber drei Stück Vieh schlachten und aus neun Scheffel Mehl Kuchen backen ⁶⁾. Dagegen reden die Frevler viel, tun aber wenig ⁷⁾. So handelte Ephron; zuerst sprach er zu Abraham „Ich schenke dir das Grundstück“ (Gen 23, 11), nachher aber: „Ein Stück Land, vierhundert Lot Silber wert, was bedeutet das zwischen mir und dir?“ (v. 15) ⁸⁾. So handelte auch Balak, der anfangs dem Bileam mit den Worten „ich will dich hoch ehren“ (Num 22, 17) grosse Versprechen machte, schliesslich aber (cf. v. 40) nur ein einziges Rind und Schaf schickte ⁹⁾. Die Frevler sind die „Gewundenen“, weil sie ihr Wort nicht halten; sie versprechen etwas und machen es dann wieder zunichte ¹⁰⁾. Bei den Gerechten

¹⁾ Bar Kappara, Keth. 5 a: גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ vgl. S. Edels z. St.

²⁾ GenR III, 23; PesR XL, 166 b.

³⁾ GenR l.c.: ולחשך ... מעשי הצדיקים וירא אלהים את האור כי טוב. אילו מעשי הרשעים. קרא לילה, אילו מעשי הרשעים.

⁴⁾ GenR l.c.; Tanch. B. Noah 8; ibid. wajjischlach 24; AgBer LXVII, 55 b.

⁵⁾ הצדיקים אומרים מעט ועושים הרבה: Nedar. 21 b; BM 87 a; ARN rec. A. XIII, 29 a; rec. B. XXIII, 24 a b; Tanch. B. Balak 15; Tanch. wajjera 4; ibid. Balak 11; NumR XX. 17, 86 a; DtR I. 11, 98 c. — MG Gen 18, 5 p. 293 fügt hinzu: „Denn sie sind ihrem Schöpfer ähnlich: Gott redet wenig und tut viel.“ — „Rede wenig und tue viel“ ist der Wahlspruch Schammais, Aboth I, 15.

⁶⁾ Die Wiedergabe nach ARN rec. B a.a.O.

⁷⁾ הרשעים אומרים הרבה ועושים מעט: Belege wie oben, Anm. 5. — BM, ANR rec. A und Tanch. lesen ואפילו מעט אינם עושים „aber nicht einmal wenig tun sie.“

⁸⁾ BM und Tanch. wajjera a.a.O.

⁹⁾ Stellenangaben wie oben, Anm. 5, mit Ausnahme von BM und Tanch. wajjera.

¹⁰⁾ Midr. Ps LVIII, 1, 149 b (mit Bezug auf Prov 21, 8): הפכפכין הן הרשעים שאינם עומדין בדיבורן, אומרים דבר ומבטלין

gibt es aber keine Tücken und Windungen ¹⁾, sie sind nicht betrügerisch ²⁾.

Alles, was die Gerechten tun, tun sie durch den heiligen Geist ³⁾. Sie tun alles in Eile ⁴⁾, sind jedoch vorsichtig in ihrem Handeln ⁵⁾. Ihre Beschlüsse haben Bestand: Als der Pharao das Töten der israelitischen Knaben befohlen hatte, trennte sich Levi von seiner Frau, und seinem Beispiel folgte das ganze Volk Israel. Da sagte Mirjam zu ihrem Vater: „Dein Beschluss ist schwerwiegender als der des Pharao, denn Pharao hat nur über Männliches beschlossen, du aber über Männliches und Weibliches. Pharao ist ein Frevler, und es ist zweifelhaft, ob sein Beschluss überhaupt Bestand haben wird, du aber bist ein Gerechter und dein Beschluss wird sicherlich Bestand haben“ ⁶⁾.

Der Zaddik ist enthaltsam: Elieser, der Knecht Abrahams, bat Rebekka nur um einen kleinen Schluck Wasser (Gen 24, 17), dagegen der Frevler Esau sprach zu Jakob „Lass mich verschlingen!“ (Gen 25, 30); dabei sperrte er seinen Mund auf wie ein Kamel und sagte: „Ich öffne meinen Mund und du sollst ihn immerfort (mit der Speise) laden“. Boas reichte Ruth eine kleine Prise Brot, und doch wurde sie satt und liess noch übrig (Ruth 2, 14) ⁷⁾. Alltätlich erschallt vom Berge Horeb eine Himmelsstimme und spricht: „Die ganze Welt wird nur um meines Sohnes Chanina (b. Dosa) willen ernährt, mein Sohn begnügt sich aber mit einem Kab Johannisbrot von einem Vorabend des Sabbath bis zum

¹⁾ GenR XL, 386.

²⁾ GenR LXXI, 823.

³⁾ כל מה שהצדיקים עושים ברוח הקדש עושין : GenR XCVII, 1224; Tanch. wajechi 13; Tanch. ibid. 14. Gemeint ist der prophetische Geist, vgl. Albeck zu GenR l.c.

⁴⁾ NumR X. 5, 37 b c (auf Grund von Ri 13, 10): שכל מעשה הצדיקים במהירות

⁵⁾ שהצדיקים מבררים על מעשיהם : ibid. (Obwohl Manoah die Botschaft des Engels aus dem Munde seines Weibes vernommen hatte, wollte er sie doch noch von dem Engel selbst hören: Kmt. des Wolf Einhorn z. St.).

⁶⁾ Sota 12a; ExR I. 13, 4c.

⁷⁾ Alle drei Beispiele (mit Anwendung von Prov 13, 25): NumR XXI. 20, 91 b; Tanch. Pinchas 13; PesRK VI, 59 a; PesR XVI, 82 a. — Elieser: GenR LX, 645; MG Gen 24, 17 p. 398. — Esau: GenR LXIII, 695 f.; MG Gen 25, 30 p. 444. — Elieser und Esau: *Jelamdenu* in Jalkut Prov § 950. — Ruth: LevR XXXIV. 8, 49 d; RuthR V. 6, 9 d (zu 2, 14): "ויצבט לה קליל קליל ועיר בשתי אצבעותיו. אמר רבי יצחק את שמע מינה תרתי או ברכה שרת באצבעותיו של אותו צדיק או ברכה שרת במעיה של אותה צדקת ... נראין הדברים שהברכה שרת במעיה של אותה צדקת". Es handelte sich also um eine Art Vermehrungswunder.

anderen" ¹⁾). Auch des Schlafes gönnen sich die Gerechten nur wenig, um klares Denkvermögen zu haben ²⁾). Selbst ihre Träume sind verschieden von den Träumen der Frevler: die Träume der Gerechten spielen sich entweder im Himmel oder auf der Erde ab, dagegen die Träume der Frevler weder im Himmel noch auf der Erde ³⁾). Die Gerechten sind bescheiden ⁴⁾ und sehen sich selbst als nebensächlich an, obwohl sie Gott zur Hauptsache macht ⁵⁾). Sie halten sehr wenig von den eigenen zahlreichen guten Werken, die wenigen schlechten Werke sehen sie aber als sehr schwerwiegend an ⁶⁾).

Mose ist in einem Rohrkästchen ausgesetzt worden (Ex 2, 3). Daraus folgte R. Eleasar b. Pedath, dass den Gerechten ihr Vermögen lieber sei als ihre eigene Person, da sie niemals ihre

¹⁾ Berach. 17 b; Taan. 24 b; Chull. 86 a.

²⁾ j. Synh. 26 c oben.

³⁾ Tanch. B. wajjeze 6; MG Gen 28, 12 p. 500 (mit den Beispielen Gen 37, 7. 9 und Dan 4, 2). — Auf den Unterschied zwischen den Träumen der Gerechten und denen der Frevler bezieht sich auch die folgende Deutung von Gen 41, 1: (Gen 41, 1) **והרשעים מתקיימים על אלהיהם שנ' ופרעה חולם והנה עומד על היאור אבל הצדיקים אלהיהם מתקיים עליהם שנ' והנה יוצא עליו וגו'** (Gen 28, 13)

GenR LXIX, 792 f.; LXXXIX, 1090; Tanch. B. mikkez 3; MG Gen 41, 1 p. 692. Bacher, AgPA I, 255 findet in dieser Stelle den Ausdruck des jüdischen und des heidnischen Gottesbewusstseins; die Frevler (Götzendienner) nähmen ihren Standpunkt über ihren Göttern, die Frommen seien sich dessen bewusst, dass Gott über ihnen steht. Nun heisst aber **התקיים**, konstruiert mit der Präposition **על** nicht „stehen auf“, sondern „beschützen, beistehen“; vgl. die Belege für diese — in den Wbb. fehlende — Bedeutung bei Albeck zu GenR p. 792, ferner NumR XII. 7, 47 d (der Kommentar *mattenoth kehuna* z. St. erklärt den Ausdruck mit den Worten: **משגיח ועומד להם בכל צרכם**); DtR II. 34, 104 c; Midr. Ps IV. 3, 21 a; Midr. Abkir in Jalkut Gen § 120; MG Gen 41, 1 p. 693, 9 f. (aus unbekannter Quelle); Lieberman, *Greek*, p. 64. Folglich muss man übersetzen: „Die Frevler müssen ihre Götter beschützen, doch die Gerechten werden von ihrem Gott geschützt.“ Die Ohnmächtigkeit der Götzen ist ein altes und beliebtes Motiv der Heidenpolemik (vgl. z.B. *Jelamdenu* in Jalkut Ps § 879). — Unter dem Nil versteht der zitierte Midrasch eine Gottheit. Tatsächlich hat der Nil im alten Ägypten göttliche Verehrung genossen, ohne jedoch zu den grossen Göttern gehört zu haben, vgl. A. Erman, *Die Religion der Ägypter* (1934) p. 16; Erman-Ranke p. 514; Firm. Matern. De err. proph. relig. II, 1 (p. 4 Ziegler): *Aegypti incolae aquarum beneficio percipientes aquam colunt, aquis supplicant, aquas superstitiosa votorum continuatione venerantur.*

⁴⁾ Tanch. wajjischlach 3: **אלא שהצדיקים ממעטין את עצמן והרשעים מרוממין את עצמן**

⁵⁾ Tanch. B. wajjescheb 3: **כן הן הצדיקים הקב"ה עושה אותן עיקר והן עושין עצמן טפלין**

⁶⁾ MG Gen 26, 6 p. 449 f. (aus unbekannter Quelle).

Hände nach einem Raub ausstrecken würden¹⁾. Diese Ansicht ist wohl auf Eleasars ausgeprägten Sinn für das Vermögen zurückzuführen²⁾, denn ein anderer Midrasch³⁾ brandmarkt eine solche Haltung als frevlerisch: „Der Tor hat sein Begehrt nach seiner Linken (Eccl 10, 2) — damit sind die Frevler gemeint, die sich zu bereichern suchen, denn es heisst 'In ihrer Linken Reichtum und Ehre' (Prov 3, 16) ... damit sind die Söhne Rubens und Gads gemeint, weil sie die Hauptsache zur Nebensache machten und die Nebensache zur Hauptsache, indem sie ihr Vermögen mehr als ihr Leben liebten ..."

Das Verhalten der Gerechten gegenüber Gott ist durch die Liebe bestimmt. Sie lieben Gott⁴⁾, ihre Herzen sind ständig nach ihm gerichtet⁵⁾; sie sehnen sich nach Gott, wie sich eine weibliche Dattelpalme oder ein Zederbaum nach dem männlichen Baume sehnt⁶⁾.

Niemals wird ein Gerechter den göttlichen Namen in Verbindung mit einer Unwahrheit missbrauchen. „Woher wusste Delila, dass Samson ihr 'sein ganzes Herz offenbart hatte' (Ri 16, 18), dass er sie diesmal — anders als in den drei vorangehenden Fällen — nicht getäuscht hatte? Sie wusste, dass jener Gerechte den Namen Gottes nicht vergebens aussprechen würde; sobald er zu ihr sprach „Ich bin ein Geweihter Gottes“, da dachte sie: „Jetzt sagt er sicherlich die Wahrheit“⁷⁾.

¹⁾ Sota 12 a (u.ö.) — Raschi z. St. erklärt: „(Mose ist deshalb in einem Rohrkästchen ausgesetzt worden), weil Rohr billig ist, obwohl sein Körper in (einem Kästchen) aus hartem und starken Holz besser geborgen worden wäre.“

²⁾ s. Bacher, AgPA II, 20 f., besonders Anm. 6.

³⁾ NumR XXII. 9, 93 a; Jelaḡdenu in Jalkut Eccl 10, § 989.

⁴⁾ NumR VIII. 2, 21 d; Midr. Ps CXLVI. 7, 268 b.

⁵⁾ GenR XL, 387 (die Parallelstellen verzeichnet Theodor z. St.): **כך הם הצדיקים ליבן מכון להקב**

⁶⁾ **מה תמרה וארו יש להם תאוה כך הצדיקים יש להם תאוה, ומה היא** **הצדיקים ליבן מכון להקב** J. Taglicht, *Die Dattelpalme in Palästina*, in: Schwarz-Festschr. p. 409: „Eine Krankheit des Palmbaumes nennen die Araber Eshq, Liebe. Die weibliche Palme nimmt oft den Blütenstaub der ihr zunächst stehenden männlichen nicht auf, neigt sich aber einem fernstehenden Liebling zu und verkümmert, wenn man sie nicht mit dem Blütenstaube der begehrten befruchtet. Die Rabbinen nennen diese Krankheit **תאוה**, Sehnsucht.“ (Über eine solche Palme wird in GenR im Anschluss an die zit. Stelle berichtet; vgl. auch Grünbaum, *Ges. Abh.* 202 f.).

⁷⁾ Sota 9b; NumR IX. 24, 29 c d: **כתוב ותרא דלילה כי הגיד לה את כל לבו וגו' מנא ידעה ... ידעה ביה באותו צדיק דלא מפיק שם שמים לבטלה. כיון דאמר לה נזיר אלהים אני אמרה השתא ודאי קושטא קא אמר**

V. DER LIEBLING GOTTES

Das ganze Streben des Gerechten richtet sich auf das Erfüllen des göttlichen Willens. Hierin darf er auf Gottes Hilfe hoffen, denn Gott verleiht den Gerechten die nötige Kraft, damit sie seinen Willen tun können ¹⁾ und lässt es nicht so weit kommen, dass sie eine schwere Sünde (עבירה חמורה) begehen ²⁾. Er liebt die Gerechten und behandelt sie mit liebevoller Fürsorge: Am dritten Tage nach Abrahams Beschneidung kam Gott, um ihm einen Krankenbesuch abzustatten und sich nach seinem Befinden zu erkundigen. Zur gleichen Zeit wurde die Sonne aus ihrem Behälter herausgenommen, damit jener Gerechte von Gästen verschont bliebe ³⁾. Die ismaelitische Karawane, an welche Josef verkauft wurde, führte Spezereien, Balsam und Harz mit sich (Gen 37, 25), obwohl die Araber sonst nur übelriechendes Leder und Teer zu transportieren pflegen. Gott aber bestellte diese mit Säcken voll von Wohlgerüchen beladene Karavane, damit sein Liebling (אהוב) während der Reise nach Ägypten keinen Schaden durch den Gestank der Kamele und des Teers nähme ⁴⁾. Niemals lässt Gott die Gerechten länger als drei Tage in Not sein ⁵⁾. Wenn eine Hungersnot in die Welt kommt, da verlässt er weder die Gerechten noch ihre Söhne, sondern bereitet ihnen ihren Lebensunterhalt; so sorgte Gott für Elia (1 Kö 17, 9), für Abraham (Gen 12, 10) und für Isaak (Gen 26, 1); für Jakob ist Josef bestimmt worden, seinen Vater in Ägypten zu ernähren (Gen 47, 12) ⁶⁾. Für den Lebensunterhalt der Gerechten sorgt Gott auch dadurch, dass er einem

¹⁾ PesRK XXV, 157 b, 158 b; ib. XXVI, 166 a; ExR XII. 1, 23 a b: **שהוא מעצים כוחן של צדיקים לעשות רצונו**

²⁾ Sifre Num § 135 p. 181.

³⁾ Sifre Num § 137 p. 184; Tanch. B. waera 22; AgBer XXI. 1, 18 b u.ö.

⁴⁾ BM 86 b — Infolge des Herausnehmens der Sonne aus ihrem Behälter (נרתק — s. unten, S. 201, Anm 1) erstrahlte diese in ihrer vollen Kraft; es wurde so heiss (vgl. Gen 18, 1), dass die Wanderer, die bei Abraham einzukehren pflegten, vom Reisen absahen (vgl. Raschi 2. St.)

⁵⁾ Tos. Berach. IV, 6; Mech. (zu Ex 14, 22) p. 106; Mech RSBJ p. 51; GenR LXXXIV, 1021; Tanch. B. wajjescheb 14; MG Gen 37, 25 p. 636.

⁶⁾ GenR XCI, 1129; MG Gen 42, 17 p. 726.

⁷⁾ Tanch. mikkez 10.

jeden seine eigene Regenwolke schafft, die seine Felder bewässert ¹⁾. Als das Manna vom Himmel fiel, war es zwar für das ganze Volk bestimmt, doch hatte Gott auch damals vor allem die Gerechten im Auge und sorgte dafür, dass sie sich ohne Mühe ernähren könnten. Num 11, 9 besagt, dass das Manna auf das Lager herabfiel, nach Ex 16, 4 musste jedoch das Volk hinausgehen und sammeln; Num 11, 8 heisst es gar, dass sie, um das Manna zu sammeln, um das Lager herumgehen mussten ²⁾. Dies weist darauf hin, dass die Gerechten das Manna am Eingang ihrer Zelte fanden; die Mittelmässigen (בינונים) mussten (aus ihren Zelten) herausgehen und die Frevler waren gezwungen (weit um das Lager) herumzuschweifen, um ihren Bedarf decken zu können. Von dem Manna heisst es ferner „Brot“ (Ex 16, 4), „Fladen“ (Dt 11, 8), und „sie mahlten es in der Mühle“ (ibid.). Daraus ist zu entnehmen, dass die Gerechten das Manna in der Form des Brotes vorfanden, die Mittelmässigen als Teigfladen ³⁾, die Frevler mussten es erst mahlen ⁴⁾. Ähnlich war es auch mit den Wachteln. Mann schreibt sie שליו, gelesen wird aber סליו — die Gerechten assen sie mit Behagen (שלוה), doch den Frevlern schmeckten sie wie Dornen (סליון) ⁵⁾.

Wie für den Lebensunterhalt, so wird auch für die Sicherheit und das Ansehen der Gerechten gesorgt. Wo immer sie sich befinden, überall ist Gott mit ihnen ⁶⁾, auf ihren Reisen werden sie von Engeln begleitet ⁷⁾. In der Welt befasst sich Gott mit der Verbreitung ihres Ruhmes ⁸⁾ und dadurch, dass er den Zorn zwischen die Herren und ihre Diener legt, verhilft er den Gerechten zur angesehenen Stellung. So liess Gott den Pharao über seine Knechte zornig werden (Gen 41, 10), um Josef zur Grösse kommen zu lassen; Bightan und Theres liess er gegen Ahasveros in Zorn geraten (Esth 2, 21), um Mardochai eine ehrenhafte Stellung zu verschaffen ⁹⁾.

¹⁾ Jose b. Chanina, Taan. 9 b; vgl. Raschi z. St.

²⁾ Und zwar sehr weit vom Lager weg, wie Raschi z. St. (s. Anm. 4) bemerkt.

³⁾ Ungebacken (Raschi).

⁴⁾ Joma 75 a; vgl. SZ p. 270; Mech. RSBJ p. 75; Targ. Pseudojon. Num 11, 8.

⁵⁾ Joma 75 b. Lekach II, 54 a liest סליונים (vgl. Ez 2, 6).

⁶⁾ PRE XXV, 30 d; Midr. Ps XC. 10, 196 a; MG Gen 28, 11 p. 498: **בכל מקום שהצדיקים שם הוא נמצא עמהם** — GenR LXXXVI, 1058; Lekach I, 99 a: **בכל מקום שהצדיקים הולכים שכינה הולכת עמהם**

⁷⁾ S. unten, S. 119.

⁸⁾ Tanch. B. Pinehas 3; NumR XXI. 3, 89 a b.

⁹⁾ Meg 13 b; GenRLXXXVIII, 1079; Lekach Esth 48 b; MG Gen 40, 2 p. 674.

Überall, wohin die Gerechten kommen, werden sie zu Gebietern über die Gebieter ¹⁾).

Alle Wünsche der Gerechten werden erfüllt. Esther sprach deshalb vor dem König im Namen Mardochoais (Esth 2, 22), weil sie dachte: „Ich weiss, dass Mardochai ein Gerechter ist und dass Gott tun wird, was er verlangt“ ²⁾. Nichts von dem, was der Gerechte mit seinen Augen sehen will, wird ihm von Gott vorenthalten: Mose wünschte noch vor seinem Tode die Rache an Midian zu sehen — und auf ihn bezieht sich das Psalmwort (58, 11) „Der Gerechte freut sich, denn er schaute die Rache“ ³⁾).

Ganz besonders ist Gott an der Ehre der Gerechten gelegen ⁴⁾, er nimmt es mit der Ehre eines Gerechten strenger als mit seiner eigenen. Als Jerobeam den Götzen räucherte, da erstarrte seine Hand nicht; sobald er aber seine Hand nach dem Propheten Iddo ausgestreckt hatte, da erstarrte sie. Von der Ehre Gottes heisst es „Meine Verächter werden zu Schanden“ (1 Sam 2, 30) — nämlich durch andere; von der Ehre des Gerechten heisst es dagegen (Gen 12, 3) „Wer dir flucht, den will ich verfluchen“ — Ich (Gott) selbst! ⁵⁾. Sogar an der eigenen Herrlichkeit lässt Gott die Gerechten teilnehmen. Niemand darf das Ross eines irdischen Königs reiten, seinen Thron besteigen (vgl. auch M. Synh. II, 5), sich seines Zepters bedienen oder seine Gewänder anziehen — doch Gott handelt nicht gleicherweise. Sein Fahrzeug gab er dem Elia, Salomo durfte auf seinem Throne sitzen. Mose erhielt das Zepter und der Messias das Kleid Gottes ⁶⁾. Gott zählt sich selbst zu den Gerechten ⁷⁾ und verbindet seinen Namen mit den ihrigen ⁸⁾.

¹⁾ MG Gen 41, 40 p. 712 (aus unbekannter Quelle).

²⁾ Midr. panim acher. rec. B 33 b.

³⁾ Tanch. B. mattoth 4; Tanch. ibid. 6; NumR XXII. 5, 92 c.

⁴⁾ Sifra kedoshim 10, 92 d: חס ... על כבודן של צדיקים

⁵⁾ חקב'ה נמנה עם הצדיקים: GenR XXXIX, 377; PesRK II, 15 a; MG Gen 12, 3 p. 219 (daselbst weitere Stellenang.); das Beispiel von Jerobeam fehlt in GenR.

⁶⁾ NumR XIV. 3, 58 ab (oben gekürzt wiedergegeben); ExRVIII. 1, 19c etc.

⁷⁾ ברוך המקום שספר עצמו עם הצדיקים הראשונים : LevR II. 10, 5a; vgl. *Mattenoth kehuna* und S. Jaffe z. St. Ähnlich auch Midr. Ps CV. 2, 225 a:

חקב'ה נמנה עם הצדיקים

⁸⁾ So vereinigte Gott seinen Namen mit dem Namen Sem's (GenR XXVI, 246: ושייחד הקב'ה שמו עליו) — gemeint ist die Verbindung שם אלהי שם, Gen 9, 26. Die Parallelstelle MG Gen 9, 26 p. 191 liest וייחד statt ייחל, mit Abraham, Isaak und Jakob (GenR LXVIII, 782 — vgl. אברהם usw.). Gott vereinigt seinen Namen nicht mit lebenden Gerechten — es sei denn mit den Leidenden (בעלי ייסורין: GenR XCIV, 1177) — sondern erst nach ihrem

Mose wurde die Ehre zuteil, dass sein Name dem Namen Gottes vorangestellt wurde ¹⁾).

Seinen Gerechten verleiht Gott eine ausserordentliche Macht ²⁾ und Wissen. Er enthüllt ihnen seine Geheimnisse ³⁾, zeigt ihnen die Vergangenheit und die Zukunft ⁴⁾, er berät sich mit ihnen ⁵⁾ und tut nichts ohne ihr Wissen ⁶⁾).

Das Verhalten Gottes den Gerechten gegenüber ist einerseits durch ausserordentliche Gnadenzuwendungen und Fürsorge gekennzeichnet, andererseits aber auch durch eine grosse Strenge. Zwar erbarmt er sich ihrer auch dann, wenn er der Welt zürnt ⁷⁾ und gedenkt des Gerechten selbst im Augenblicke seines Zornes, wie er während der Vernichtung Sodoms Abraham gedachte (Gen 19, 29) und Lot aus der Zerstörung rettete ⁸⁾, zwar wird aus einem Geschlecht, das den göttlichen Zorn erweckt hat, selbst der einzige Gerechte, der in diesem Geschlecht lebt, gerettet ⁹⁾ — doch auf der anderen Seite nimmt Er es haargenau mit seiner Umgebung, den

Tode: Tanch. toledoth 7. — Drei sind es, die vor der Sünde flüchteten, und Gott verband (שתף) seinen Namen mit ihnen: Josef (Anspielung auf die Schreibung des Namens in Ps 81, 6), Jael (Ri 4, 18: שְׂמִי כֶּה : שְׂמִיכָה) und

Palti (2 Sam 3, 15: Palti^{EL}): LevR XXIII. 10, 33 d; MG Gen 39, 8 p. 663. Den Namen der Gerechten stellt Gott seinem Grossen Namen gleich (השוה) (את שמם לשמו הגדול); von ihnen heisst es תמימי דרך (Ps 119, 1) und so heisst es auch von Gott תמים דרכו (Ps 18, 31): LevR V. 10, 5 a. — Die Vorstellung von dem Verbinden des Namens ist schon tannaitisch; Mech. p. 189 f. heisst es, dass zu den Namen der Gerechten hinzugefügt wird, nachdem sie gute Werke getan haben, so (ein *waw*) bei Jethro, bei Abraham, Sara (ein *hē*) und bei Josua (ein *yod*). Es handelt sich um die Buchstaben des Namens *Yahweh*, was jedoch in der Mech. nicht ausdrücklich festgestellt wird. Ferner heisst es (a.a.O.), dass von den Namen der Frevler weggenommen wird, nachdem sie gesündigt haben; so war es der Fall bei Ephron, nachdem er den Kaufpreis von Abraham angenommen hatte (der Name wird Gen 23, 17 defektiv geschrieben, ohne *waw*), und bei Jonadab (urspr. יהונדב).

¹⁾ Debarim zuta in Jalkut Num § 776 (zu Num 27, 15).

²⁾ Näheres hierüber unten, S. 110.

³⁾ ואין הקב"ה מוסר מסטורין שלו אלא לצדיקים: Tanch. wajjera 5.

⁴⁾ z.B. Abraham: Targ. Pseudojon. Gen 15, 9 f. u.ö. (vgl. Apocal. Abr. 9, 9; IV Esr 3, 14; syr. Baruch 4, 4). Mose: LevR XXVI, 7. 38 b; Tanch. B. mas'e 3; Tanch. ibid. 4 u.ö. Vgl. unten, S.

⁵⁾ Mit Abraham: Tanch. wajjera 5. — Gott machte ihn zu seinem Rats-herrn (סנקלטיקוס): AgBer XXI. 1, 18 b.

⁶⁾ Tanch. B. toledoth 11: (של הצדיקים) scil.) שאין אני עושה דבר חוץ מדעתן

⁷⁾ Sifre Num § 105 p. 103: ib. § 137 p. 184: חס המקום על הצדיקים בשעת כעס

⁸⁾ א"ר יוחנן אפילו בשעת כעסו של הקב"ה זוכר את הצדיקים: Berach. 54 b. Lot wurde nur um Abrahams willen gerettet, vgl. *Jelamdenu* in Jalkut Prov 3, § 932; Tanch. B. Balak 17 u.ö.

⁹⁾ Tanch. B. Noah 10; Tanch. ibid. 7; AgBer IV. 3, 4 b (= BHM IV, 7) mit Bezug auf Noah; NumR V. 3, 16 bc nennt Henoch, Noah und Lot.

Gerechten ¹⁾, und bestraft sogar die geringsten Vergehen, damit sie den Lohn ihrer guten Werke in der zukünftigen Welt ungekürzt in Empfang nehmen können ²⁾.

In dieser Welt gleichen die Gerechten einem Baume, der an einem reinen Orte steht, dessen Zweige aber auf den Ort der Unreinheit hinübertagen. Werden die Zweige abgeschnitten, so steht der Baum ganz an einem reinen Orte. So bringt Gott das Leiden über die Gerechten in dieser Welt, damit sie die zukünftige Welt erben können ³⁾. Wie ein Goldschmied, der das Silber im Feuer und das Gold im Schmelztiegel nicht länger als nötig läutern lässt, so läutert Gott die Gerechten, einen jeden nach seinem Rang und seinen Taten ⁴⁾. Somit ist das irdische Leben der Gerechten ein beständiges Leiden ⁵⁾ und ein Kampf mit ihrem bösen Trieb ⁶⁾. Sie leben in dieser Welt wie Fremdlinge ⁷⁾; für sie gibt es auf Erden keine Sicherheit ⁸⁾, keine Freude ⁹⁾ und keine Ruhe ¹⁰⁾. Sooft sie in

¹⁾ R. Acha (vgl. Bacher, AgPA III, 113 Anm. 3), j. Schekal. 48 d; j. Beza 62 b; b. Jebam. 121 b (anknüpfend an Ps 50, 3): **מלמד שהקב"ה מדקדק עם עם הצדיקים ההולכים אחריו** Zu **סביביו כחוט השערה** — In der paläst. Gemara folgt ein Ausspruch des R. Jose: „Seine Furcht liegt auf den Nahen (i.e. den Gerechten) schwerer als auf den Fernen (den Sündern)“

²⁾ Vgl. oben, S. 36.

³⁾ **אמר רבי אלעזר ברבי צדוק למה הצדיקים נמשלים בעולם הזה לאילן שכולו עומד במקום טהרה ונופו נוטה למקום טומאה** נקצץ נופו כולו עומד במקום טהרה כך הקב"ה מביא יסורים על צדיקים בעולם הזה כדי שירשו העולם הבא Kidd. 40 b — Nach Raschi's Erklärung z. St. entsprechen die Zweige, der geringere Teil des Baumes, den wenigen Sünden der Gerechten auf der einen, den wenigen guten Werken der Frevler auf der anderen Seite. Das Abschneiden der Zweige im Falle der letzteren versinnbildlicht die Lohn-gabe in dieser Welt, im Falle der ersteren das diesseitige Leiden.

⁴⁾ **מהו מצרף לכסף וכור לזהב** (Prov 27, 21) **אלא כשם שהצורף הזה מכניס את הכסף לאש ואת הזהב לכור ואינו משהם בהם כך הקב"ה צורף את הצדיקים כל אחד ואחד מהם לפי כבודו הוי צורף לכסף וכור לזהב. מהו ואיש לפי מהללו. שהוא מעשר השיעור שיהא באש או בכור שיהיו נצרפים שמה ואינו משהה אותם יתד שלא ישרוף אותם האש ויכלה אותם** PesR XLIII, 181 a (vgl. Midr. Sam IV, 7 a). — In dem Kommentar der Warschauer Ausgabe (p. 312 f.) heisst es zu dieser Stelle: „Er berechnet genau die Zeitdauer ihrer Läuterung im Feuer oder im Schmelztiegel und lässt sie nicht länger darin, damit das Feuer sie nicht vernichte.“

⁵⁾ Sifre Num § 103 p. 102; Sifre Dt § 53 p. 121; Midr. Ps I, 20, 11 b u.ö.

⁶⁾ S. oben, S. 30.

⁷⁾ S. unten, S. 150.

⁸⁾ **שאינן הבטחה לצדיק בעולם הזה** GenR LXXVI, 898; Lekach I, 83 a; MG Gen 32, 8 p. 564. Ähnlich Tanch. B. chukkath 55; Tanch. ibid. 25; NumR XIX. 32, 82 d: **כך מדת הצדיקים אע"פ שהקב"ה מבטיחן אינן פורקין יראה** — Lekach II, 7 a: **הצדיקים אע"פ שתולים בטחונן בהקב"ה הוי יראין**

Ruhe zu leben wünschen, kommt der Satan und klagt sie an, indem er spricht: „Haben sie denn nicht genug daran, dass die Ruhe für sie in der zukünftigen Welt bereitet ist, dass sie auch noch in dieser Welt in Ruhe zu leben begehren?“¹⁾ Doch die Gerechten hoffen nicht auf den Lohn in dieser Welt²⁾, sondern sind entschlossen, nichts von der Herrlichkeit des kommenden Äons hienieden in Empfang zu nehmen³⁾. Es steht jedoch durchaus in der Macht des Gerechten, den zukünftigen Lohn bereits in dieser Welt zu beanspruchen. Einst ging ein Schüler des R. Simeon b. Jochai ins Ausland und kehrte als ein reicher Mann zurück. Als ihn die anderen Schüler sahen, wollten auch sie ins Ausland gehen. R. Simeon merkte es; er führte seine Schüler in ein Tal bei Meron, betete zu Gott, und das Tal füllte sich mit Golddenaren. Da sprach er zu seinen Schülern: „Wer zu nehmen wünscht, der greife nur zu. Doch wisset, dass wer jetzt nimmt, der nimmt es von seinem Anteil in der zukünftigen Welt“⁴⁾. R. Chanina b. Dosa war sehr arm. Eines Tages wurde seine Frau der Not überdrüssig und bewegte ihren Mann dazu, sich etwas von der Güte, welche den Gerechten für die zukünftige Welt aufbewahrt wird⁵⁾, zu erbitten. Da erschien eine Hand und übergab dem R. Chanina ein Bein von einem goldenen Tische. Als aber in der darauffolgenden Nacht Chaninas Frau im Traume sah, wie dereinst die Gerechten an goldenen dreibeinigen Tischen speisen werden, ihr Mann aber an einem Tische mit bloss zwei Beinen, da veranlasste sie ihren Mann, zu Gott zu beten, worauf das goldene Bein wieder in den Himmel zurückgenommen wurde⁶⁾.

So verzichten die Gerechten auf das diesseitige Glück, um ihren Lohn im Jenseits ungeschmälert zu empfangen. Erst dann werden

⁹⁾ Tanch. B. achare moth 3; Tanch. ibid. 2; LevR XX. 2, 27 d; Midr. Ps LXXV. 2, 169 b; MG Gen 23, 20 p. 376: **צדיקים לא שמחו בעולמי** (אמר הקב"ה)

¹⁰⁾ Lekach I, 93 b: **בעוה"ז אין מנוחה לצדיקים**

¹⁾ GenR LXXXIV, 1003; MG Gen 37, 1 p. 622.

²⁾ DtR Lieberm. p. 77: **שהצדיקים אינן מצפין לשכר בעוה"ז**

³⁾ GenR LXVII, 754: **חרוצה היא ביד הצדיקים שאינן נוטלין מן יקר של עתיד לבא בעולם הזה**

⁴⁾ Tanch. B. pekude 7; ExR LII. 3, 82 b. Anspielungen auf diese Geschichte: j. Berach. 13 d; GenR XXXV, 329.

⁵⁾ So nach der Variante: **מטיבותא דגניו לצדיקי לעלמא דאתי**

⁶⁾ Taan. 25 a. Ähnliches wird auch von Simeon b. Chalafta erzählt: Tanch. B. und ExR (oben, Anm. 4), sowie RuthR III. 4, 6 d.

sie sich freuen ¹⁾ und Ruhe genießen ²⁾. Im Diesseits nehmen sie das Unheil mit Freude auf sich und danken Gott für jede Weise, in der er mit ihnen verfährt ³⁾. Sie freuen sich über ihr Leiden ⁴⁾ — und jedermann, der sich über sein Leiden freut, bringt Heil in die Welt ⁵⁾. Das Leiden reinigt von den Sünden ⁶⁾, die Züchtigungen sind der Weg, der den Menschen zum ewigen Leben führt ⁷⁾; sie kommen aus Liebe ⁸⁾ und zum Wohl Israels ⁹⁾, sie läutern die Herzen der Gerechten ¹⁰⁾ und erwirken das Wohlwollen ihres Vaters im Himmel ¹¹⁾. Der Mensch soll sich mehr über die Züchtigungen als über das Wohlbefinden freuen; denn wenn er sein ganzes Leben lang im Glück lebt, so wird ihm nichts von seinen Sünden verziehen. Die Züchtigungen sind es, welche die Verzeihung erwirken ¹²⁾. Das Wohlergehen der Frevler wird ihnen zum Verhängnis; Abraham sprach zu Gott: „Herr der Welt, hättest du dem Sintflutgeschlecht nicht Wohlergehen gespendet, so hätten sie dich nicht erzürnt. Hättest du die Züchtigungen über sie gebracht, so wären sie nicht von dir abgefallen“ ¹³⁾. Die Züchtigungen besitzen eine erzieherische Wirkung, sie sind zugleich auch ein Offenbarungsmittel Gottes ¹⁴⁾.

Die Gerechten bitten Gott um Züchtigungen. Abraham war der erste, der von ihnen heimgesucht wurde ¹⁵⁾. Nach einer anderen Überlieferung war es Isaak, der als erster die Züchtigungen forderte, indem er sprach: „Herr der Welt, wenn ein Mensch ohne Züchtigungen stirbt, so spannt sich das strenge Recht gegen ihn aus. Bringst du aber Züchtigungen über ihn, so kann sich das strenge

¹⁾ Sifre Dt § 53 p. 121; Midr. Tan. p. 46.

²⁾ GenR LXVI, 749 u.ö.

³⁾ MG Gen 42, 21 p. 726 (vgl. die Anm. des Herausg. z. St.):
אשריהם של צדיקים שהן מקבלין עליהן את פגוען בשמחה ומודים למקום על כל מדה ומדה

⁴⁾ Midr. Ps III. 1, 17a (auf Grund von Prov 21, 15).

⁵⁾ Josua b. Levi, Taan. 8 a: כל השמח ביסורין שבאין עליו מביא ישועה לעולם

⁶⁾ PesRK XXIII, 151 b; MZ Cant V. 11, 16 b u.ö.

⁷⁾ Mech. p. 240; GenR IX, 72; Midr. Ps. XC 16, 197 a.

⁸⁾ Midr. Tan. p. 190: מפני מה יסורים באים. הוי אומר לטובתן של ישראל

⁹⁾ Sifre Dt § 311 p. 351; Midr. Ps LXXIII. 1, 167 a.

¹⁰⁾ Midr. Ps l.c.: לברר את לבם של צדיקים

¹¹⁾ Midr. Ps XCIV. 2, 209 b: מי גרם לכם לרצות לאביכם שבשמים. הוי אומר הייסורין

¹²⁾ Mech. p. 240; Sifre Dt § 32 p. 56; Midr. Tan. p. 26.

¹³⁾ Tanch. B. Noah 20; Tanch. ibid. 14. In Tanch. B. chajje Sara 5 spricht Isaak diese Worte.

¹⁴⁾ AgBer LXXVII, 62 b: איז הקב"ה נתודע בעולמו אלא ע"י שהביא יסורין על הבריות... הדורות הראשונים מפני שלא היו יסורין נוגעין בהם מרדו בהקב"ה

¹⁵⁾ S. die Stellenangaben in Anm. 13.

Recht gegen ihn nicht ausspannen". Da antwortete ihm Gott: „Bei deinem Leben, du hast etwas Gutes gefordert, und bei dir will ich damit anfangen!"¹⁾

Durch das Läuterungsleiden werden die geringfügigen Verfehlungen der Gerechten bereits im Diesseits gesühnt. Es gibt noch eine andere Art von Leiden; durch dieses wird die Treue des Gerechten einer Belastungsprobe unterworfen. Dies ist das Prüfungsleiden, oder die Versuchung. Einer solchen Prüfung wird ausschliesslich ein Gerechter unterworfen. Den Grund dafür erläutert der Midrasch durch die folgenden drei Gleichnisse:

R. Jonathan (b. Eleasar) sagte: „Der Töpfer prüft nicht die fehlerhaften Krüge; die braucht er nicht einmal zu beklopfen, um sie zu zerbrechen. Vielmehr prüft er die fehlerfreien, die auch beim wiederholten Beklopfen nicht zerbrechen. So prüft auch Gott nicht die Sünder, sondern die Gerechten".

R. Jose b. Chanina sprach: „Wenn der Flachsarbeiter weiss, dass sein Flachs gut ist, so wird dieser noch vorzüglicher und fester, je länger er ihn klopft. Wenn aber der Flachs schlecht ist, so braucht er ihn gar nicht zu klopfen, und er bricht. So prüft Gott ... (usw.)"

R. Eleasar (b. Pedath) sagte: „Dies gleicht einem Hausvater, der zwei Kühe besass, eine kräftige und eine schwache. Welcher legt er das Joch auf? Der kräftigen. So prüft Gott ... (usw.)"

Das Resultat steht also von vorneherein fest. Doch der Sinn der Prüfung liegt darin, der Welt zu zeigen, dass der Gerechte tatsächlich der Erhöhung, die auf jede Prüfung folgt, würdig ist⁴⁾.

Die Versuchung schliesst nicht unbedingt das Leiden ein. Zuweilen besteht sie darin, dass der Gerechte in eine Situation versetzt wird, in der sich seine Eignung zu seiner hohen Sendung bewähren soll. „Gott erhebt keinen Menschen (d.h. Gerechten) zur Herrscherwürde, bevor er ihn geprüft hat. Hat er die Versuchung bestanden, so erhebt ihn Gott zur Herrscherwürde"⁵⁾. Abraham wurde durch zehn Versuchungen geprüft, und erst danach segnete ihn Gott

¹⁾ GenR LXV, 717 f. u.ö. Das Leiden, von dem Isaak heimgesucht wurde, war die Augenschwäche.

²⁾ Über das stellvertretende Leiden vgl. unten, S. 133.

³⁾ GenR LV, 585 f.; XXXII, 290; XXXIV, 314 u.ö.

⁴⁾ Vgl. GenR LV, 585: נסיון אחר נסיון גידלון אחר גידלון, בשביל לנסותם בעולם בשביל לגדלן בעולם כנס הספינה וכל כך למה... שאם יאמר אדם למי שהוא רוצה מעשיר ולמי שהוא רוצה מעני... יכול את להשיבו ולאמור לו: יכול את לעשות מה שעשה אברהם...

⁵⁾ Tanch. B. be-haalotecha 13: אין הקב"ה מעלה את האדם לשררה עד שבוחן ובודק אותו וכיון שהוא עומד בנסיונו הוא מעלה אותו לשררה

(Gen 24, 1); auch Isaak wurde erst dann gesegnet, nachdem er sich in einer Versuchung bewährt hatte; so auch Jakob. Josef wurde durch die Frau Potiphars geprüft und musste zwölf Jahre lang im Gefängnis schmachten, nachher wurde er aber zum König eingesetzt, weil er sich in seiner Probe bewährt hatte ¹⁾. Es ist aber vor allem der Hirtenberuf, durch den Gott die Gerechten prüft, bevor er sie zu seinen Beauftragten macht. So war es mit David, Amos und Mose ²⁾. David pflegte die jungen Tiere seiner Herde von den alten zu trennen und führte sie zuerst auf die Weide, damit die Jungtiere die zarten Oberteile der Pflanzen abweiden können. Darauf brachte er die älteren Tiere, und diese weideten die mittleren Teile der Pflanzen ab. Zuletzt brachte er die alten und vollentwickelten Tiere, und diese frassen die untersten und zähesten Teile der Pflanzen. Da sprach Gott: „Wer ein jedes Tier der Herde seiner Kraft entsprechend zu weiden versteht, der soll kommen und mein Volk weiden!“ ³⁾. Und als Mose einmal ein verlaufenes und müdes Lamm auf seinen Schultern zu seiner Herde zurücktrug, da sprach Gott zu ihm: „Du hast Erbarmen beim Hüten einer Herde, die den Menschen gehört. Deshalb sollst du, bei deinem Leben, meine Herde, das Volk Israel weiden!“ ⁴⁾

¹⁾ Tanch. B. l.c.; Tanch. ibid. 8. Die zehn Prüfungen Abrahams nennt schon das Jubiläenbuch, 19. 8. Zehn Prüfungen Josefs erwähnt Test. Joseph 2, 7.

²⁾ Tanchuma in Jalkut Ex 3, 169: **אמר ר' יצחק במה בוחן את הצדיקים, במרעה. דוד נבחן במרעה ... עמוס נבחן במרעה ... אף משה נבחן במרעה**. Dieser Ausspruch ist m.W. weder in Tanch. B. noch in Tanch. zu finden; verwandt sind Tanch. schemoth und ExR II. 2, 7 a, doch Amos wird an diesen beiden Stellen nicht erwähnt.

³⁾ ExR l.c. (col. a-b); Midr. Ps LXXVIII. 21, 179 a (die erstere Version ist vorzuziehen, vgl. David Lurja z. St.).

⁴⁾ ExR l.c., col. b. Auch Philo fasst das Hirtentum Josefs und Moses als eine Vorschule des Herrscheramtes auf: De Joseph. 2; De vita Mos. I, 60.

VI. DIE ÄUSSERLICHEN MERKMALE DES ZADDIK

Als Josef zum Herrscher über ganz Ägypten ernannt wurde, da protestierten die Hofastrologen und sprachen zu Pharao: „Einen Sklaven, den sein Herr für zwanzig Silberstücke erwarb, willst du zum Herrscher über uns machen?“ Da erwiderte Pharao: „Ich sehe an ihm die Merkmale des Königtums“¹⁾.

Die folgende Erzählung, dem Geschichtswerk des Ṭabarī entnommen, mag uns zeigen, was unter den „Merkmalen des Königtums“ zu verstehen ist²⁾: Dem Gründer der Sassanidendynastie Ardašīr verkündigten seine Astrologen, dass jemand aus der Nachkommenschaft des Königs Mihrak, den Ardašīr umgebracht hatte, zur Regierung gelangen werde. Da liess Ardašīr die ganze Verwandtschaft Mihraks ausrotten, doch einer Tochter Mihraks gelang die Flucht. Sie fand in einer Wildnis bei Hirten Unterkunft. Dort traf sie zufälligerweise Ardašīrs Sohn Šāpūr und, von ihrer grossen Schönheit beeindruckt, nahm er sie zum Weibe. Dieser Ehe entspross Hormizd, den sein Vater verborgen hielt. Als aber Ardašīr unerwarteterweise eines Tages die Wohnung seines Sohnes betrat, bemerkte er einen herangewachsenen Knaben, der mit einem Schlägel in der Hand dem Ball nachlief. Ardašīr sah sofort die Ähnlichkeit des Knaben mit seiner Familie, „denn das königliche Wesen der Abkommen Ardašīrs konnte nicht verborgen bleiben und von niemand verkannt werden wegen gewisser Zeichen: Schönheit des Antlitzes, Kräftigkeit des Körperbaues und anderer besonderer körperlicher Eigenschaften“³⁾.

Das „königliche Wesen“, das Ṭabarī mit dem Ausdruck *al-kayīya* (abgeleitet von *kay*, einem Titel der iranischen Könige) bezeichnet, ist nichts anderes als das Königsmana, die Königsglorie der iranischen Herrscher, das *x^varenah* des Awesta⁴⁾; im Mittelper-

¹⁾ Jochanan b. Nappacha, Sota 36 b: **גווי מלכות אני רואה בו** (So lesen Raschi und Lekach I, 121 a; der Text des bT hat **גווי**, Aruch **גויסי**, Lekach I, 104 a **טכסיסי**). Vgl. Philo, De Joseph. 106.

²⁾ *Annales* I/2, 831 f. übers. Nöldeke, *Geschichte d. Perser u. Araber* (1879) 43 f.

³⁾ *Annales*, p. 832, lin. 16 ff. = Nöldeke p. 44.

⁴⁾ Vgl. G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (1938) 151 ff. 170 ff. 372 ff.

sischen findet sich der Ausdruck x^aarr i kayān ¹⁾, bei Firdusi farr-i kayānī ²⁾. Es ist eine Art Glanz, der von Gott verliehen wird ³⁾ und am Äusseren seines Trägers wahrnehmbar ist. Wenn sich nun diese Königsglorie vornehmlich durch die Kraft und Schönheit zu erkennen gibt, wie im Falle des Hormizd, so entspricht diese Auffassung genau dem, was Raschi in seinem Kommentar zu der oben wiedergegebenen Aggada unter den „Merkmalen des Königtums“ versteht, nämlich Weisheit, Kraft und Schönheit.

Wir haben bereits oben gesehen (S. 32), dass Weisheit, Kraft und Schönheit zu den sieben Eigenschaften der Gerechten gezählt wurden. Ferner haben wir auch die Meinung des Jochanan b. Nappacha — desselben Jochanan, von dem auch die Josef-Aggada stammt — kennengelernt, wonach diese drei Merkmale als die notwendigen Voraussetzungen der prophetischen Begabung anzusehen sind. Diese Eigenschaften sind eben ein sichtbarer Beweis dafür, dass der göttliche Segen auf ihrem Besitzer ruht. Für das antike Empfinden reichte ja schon die aussergewöhnliche Schönheit eines Menschen dazu aus, um ihn zu einem $\theta\epsilon\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\eta\rho$ zu stempeln (vgl. S. 55).

Eine Anzahl der Merkmale des Zaddik haben wir bereits in einem anderen Zusammenhange besprochen (S. 65 ff.). Es bleibt noch auf die rabbinischen Aussagen über die körperliche Kraft, Schönheit und den Wohlgeruch des Gerechten einzugehen. Die beiden letzteren Eigenschaften stehen, wie wir gleich sehen werden, in einer engen Beziehung zu seiner Lichtnatur.

Mose zeichnete sich durch eine ausserordentliche Kraft ⁴⁾ und durch einen riesenhaften Körperwuchs aus ⁵⁾. Seine und Aharons Gestalten glichen den Zedern Libanons ⁶⁾. Auch David besass eine

¹⁾ x^aarr i kayān: Kärnāmak III, 20 (bei Nyberg, *Hilfsbuch* I, 16); x^aarr i x^a atāyih i kayān: ib. III, 15. Das Ideogramm für x^aarr ist 𐤁𐤏𐤏 , d. i. 𐤁𐤏𐤏 , $\tau\acute{o}\chi\eta$.

Über $\tau\acute{o}\chi\eta$ als dynamistischen Begriff vgl. H. Wagenvoort, *Roman dynamism* (1947) 61 f. Über die Glorie der römischen Kaiser: L. Berlinger, *Beiträge zur inoffiziellen Titulatur der röm. Kaiser* (Diss. Breslau 1935) 10 ff. Über das *melammū* der assyrisch-babylonischen Könige: I. Engnell, *Studies in divine kingship* (1943) 181 f.

²⁾ Ed. Vullers I, 25 v. 49; I, 142, v. 239: farr-i kayān; I, 18, v. 11: farr-i ka'ī.

³⁾ Widengren, l.c. p. 154.

⁴⁾ Jochanan, Nedar. 38 a.

⁵⁾ Schabb. 92 a.

⁶⁾ anon. Midrasch in Jalkut Ex § 181.

ungewöhnliche Kraft ¹⁾. Von der Schönheit Josefs spricht schon Gen 39, 6. Der Midrasch erzählt, wie einmal die ägyptischen Frauen kamen, um sich seine Schönheit anzusehen. Die Frau Potiphars gab jeder von ihnen eine Ethrogfrucht und ein Messer und liess darauf Josef kommen. Als die Frauen seine Schönheit sahen, schnitten sie aus Verwirrung in die eigenen Hände ²⁾. Die Tochter Pharaos liess den kleinen Mose nicht aus dem königlichen Palaste hinausgehen, denn er war so schön, dass alle Leute sich nach seinem Anblick sehnten und sich an seiner Schönheit nicht satt sehen konnten ³⁾. Auch R. Jochanan b. Nappacha galt für ungewöhnlich schön ⁴⁾; die Schönheit seines Schülers Abahu war ein Abglanz der Schönheit Jakobs, die Schönheit Jakobs ein Abglanz der Schönheit Adams ⁵⁾. Die Schönheit der antiken Gottesmänner und der christlichen Heiligen wird in ihren Viten häufig hervorgehoben ⁶⁾. Den Muslimen gilt Mohammed für den schönsten aller Menschen ⁷⁾.

Die Schönheit besitzt einen Lichtcharakter; das Schöne, das Strahlende und das Duftende ist zugleich das Göttliche und das Gute; das Hässliche, das Dunkle und das Übelriechende ist das Dämonische und das Böse. Sara war die schönste der Frauen — mit ihr verglichen sind alle Frauen wie ein Affe im Vergleich zum Menschen ⁸⁾. Abraham merkte ihre Schönheit erst während der Reise nach Ägypten. Als sie vor die Tore Ägyptens kamen und am Nilufer stehen blieben, sah er ihr Spiegelbild im Wasser, gleich der aufgehenden Sonne ⁹⁾. Das Apokryphon „Josef und Asenath“ rühmt die Schönheit Josefs mit den folgenden Worten (6, 7): „Denn welcher Mensch auf Erden zeugt je solche Schönheit, und welches Weibes Schoss gebiert ein solches Licht?“ Josef glich der Sonne; das Haus erhellte sich, als er es betrat (ibid. 6, 5). Das

¹⁾ Vgl. Midr. Ps XVIII. 27, 78 a. Von Davids Kraft berichtet schon 1 Sam 17, 34 ff.

²⁾ Tanch. wajjescheb 5; vgl. zu diesem Motiv R. Köhler, *Klein. Schriften*, II (1900) 79 ff. 83 ff.

³⁾ Tanch. schemoth 8; Ex R I. 26, 6 d.

⁴⁾ BM 84 a.

⁵⁾ BM 84 a; BB 58 a (vgl. Raschi).

⁶⁾ Bieler I, 50 ff. II, 38. Die Schönheit gehört zu den Merkmalen der Prophetie, vgl. W. Bang, *Manichäische Hymnen*, in *Muséon* 38 (1925) p. 25.

⁷⁾ Buḥārī II, 167; Muslim VII, 83.

⁸⁾ Tanch. lech lecha 5; vgl. BB 58 a, Synh. 69 b, GenR XL, 385.

⁹⁾ Tanch. l.c. — Zu der strahlenden Schönheit vgl. Verg. Aen. I, 402: Scheffelowitz, *Altpers. Relig.* 147 f.

Antlitz Moses und Aharons strahlte wie die Sonne ¹⁾. Mose erhielt den Glanz von Gott als Lohn für das Schreiben der Tora ²⁾ und behielt ihn auch nach seinem Tode; das Licht strömte aus dem Grabe durch eine Öffnung hinaus ³⁾.

Die Gegenwart des Zaddik offenbart sich ferner durch seinen Wohlgeruch. Dies ist der „Geruch der Heiligkeit“, ein Duft von überschwänglicher Süsse und überirdischem Charakter, durch den sich die Götter und die guten Mächte zu erkennen geben ⁴⁾. Auch der Wohlgeruch des Zaddik besitzt diesen überirdischen Charakter, er ist „von der Art der zukünftigen Welt“ ⁵⁾, angenehm und unterscheidbar von dem Geruch der Frevler ⁶⁾. Als Jakob vor Isaak trat, da roch Isaak den Geruch seiner Kleider und segnete ihn (Gen 27, 27), obwohl nichts widriger riecht als Ziegenhäute — und Jakob hatte ja vorher Ziegenhäute angelegt (v. 19). Doch als er bei seinem Vater eintrat, da trat zugleich mit ihm der Duft des Gartens Eden ein ⁷⁾. Als aber Esau eintrat, da erschrak Isaak (v. 33), denn mit ihm trat der Gestank der Hölle ein ⁸⁾. Der Wohlgeruch der Gerechten ist vorzüglicher als der Duft der Bundeslade, denn dieser verbreitete sich bloss in einem Umkreise von drei Tagesreisen (Num 10, 33), der Wohlgeruch der Gerechten aber leuchtet (מאיר) von einem Ende der Welt bis zum anderen ⁹⁾. Dieser Wohlgeruch wird auch von dem Leichnam eines Gerechten ausgeströmt ¹⁰⁾. Als die drei Gäste zu Abraham kamen (Gen 18), da

¹⁾ Anon. Midrasch in Jalkut Ex § 181.

²⁾ DtR III. 12, 107 a; DtR Lieberm. p. 89.

³⁾ PesR XXI, 102a; weitere Beispiele bei Bergmann, *Legenden*, 25 f.

⁴⁾ E. Lohmeyer, *Vom göttlichen Wohlgeruch*, SB. Heidelb. Ak. d. Wiss., ph.-hist. Kl. Jg. 1919, 9 Abh. — TWNT s.v. εὐωδία (II, 80 ff.); H. Loewe, *Jeschurun* 17 (1930) 241 ff. (kein neues Material; Wiederholung des aus früheren Arbeiten Bekanntes); H. Vorwahl, ARW 31 (1934) 400 f. Auf den Zusammenhang der εὐωδία mit dynamistischen Vorstellungen macht Wagenvoort l.c. (oben, S. 100 Anm. 1) p. 135 ff. aufmerksam.

⁵⁾ Tanch. B. toledoth 16: מלמד שריחו של צדיקים מעין העולם הבא

⁶⁾ היה ר' חדקא אומר הרי אתה למד שריח הצדיקים יפה ונכר משל רשעים: MZ Cant I. 3, 5 a; AgSchir 265 f. (vgl. ibid. p. 54 f.).

⁷⁾ GenR XLV, 740 f.; Tanch. B. toledoth 22; Tanch. ibid. 11; CantR IV. 11, 28 a; AgSchir 269 f.; MG Gen 27, 27 p. 476; Lekach I, 68 b.

⁸⁾ GenR LXVII, 752 f.; Tanch. B. toledoth 10 u. 22; Tanch. ibid. 11; MG Gen 27, 33 p. 480 f.; AgSchir u. Lekach a.a.O.

⁹⁾ BHM VI, 112 (Belegstelle: Prov 4, 18): dass der Duft „leuchtet“, lässt sich wohl daraus erklären, dass der Wohlgeruch und der Lichtglanz häufig nebeneinander erwähnt werden, z.B. Lidzbarski, *Ginza* 390; 549; 380, 19; *Mand. Liturg.* 192; E. Nestle, ZNW 4 (1903) 272.

¹⁰⁾ Vgl. die Literaturangaben bei Lohmeyer p. 42, Anm. 2.

wollte er für sie ein Kalb schlachten. Dieses aber entfloh ihm und lief zu der Höhle Machpela, wo es verschwand. Abraham verfolgte es, betrat die Höhle und fand darin Adam und Eva auf ihren Lagern ruhend. Über ihnen brannten Lichter und ein Wohlgeruch, dem Opferduft (ריח ניחוח) ähnlich, umgab sie ¹⁾. Mose fand die Gebeine Josefs auf Grund des Wohlgeruches, der ihnen entströmte ²⁾. Als er die Grabstätte der ägyptischen Könige betrat, verspürte er den Wohlgeruch des Sarges Josefs wie den Duft der zukünftigen Welt; daraus erkannte er, dass der Sarg die Gebeine Josefs enthielt ³⁾. Dieser „paradiesische Duft“ (ריח של גן עדן) entströmte auch den Gräbern des chassidischen Heiligen R. Susja von Annopol und R. Leb Kohen ⁴⁾.

Der Duft ist das Merkmal der Gerechtigkeit, der Gestank das Merkmal der Sünde. „Die Gerechten fliehen vor der Sünde, deren Geruch übel ist, und schliessen sich den Worten der Tora an, welche duftet“ ⁵⁾. Die ursprüngliche Bedeutung der Verba סרה und סרי ist „stinken“, später wurden sie im Sinne von „sich auflehnen, sündigen“ gebraucht ⁶⁾. Ein analoger Bedeutungswandel fand auch bei dem Stamme באש und in den indogermanischen Sprachen statt ⁷⁾.

Esau und Jakob glichen einem Dornstrauch und einer Myrte, die nebeneinander wuchsen. Sobald sie herangewachsen sind, brachte diese ihren Duft hervor, und jener seine Dornen. So gingen die beiden Brüder dreizehn Jahre lang in die Schule; nach dem dreizehnten Jahre begann Jakob die Lehrhäuser zu besuchen, Esau dagegen die Götzentempel ⁸⁾. Die duftenden Rebstöcke von

¹⁾ MG Gen 23, 9 p. 383 f.; PRE XXXVI, 32 a; vgl. Sohar II, 39 b. Es handelt sich zugleich um die Auffindungsgeschichte der Höhle. Zum Motiv der weisenden Tiere vgl. 1 Sam 6, 7 ff.; L. Hopf, *Tierorakel und Orakeltiere* (1888); H. Gunkel, *Das Märchen im AT* (1917) 30 f.

²⁾ AgSchir 266.

³⁾ Zit. aus dem bisher unveröffentlichten Teil des MG Num bei Schechter, AgSchir p. 55; ähnlich BHM VI, 112.

⁴⁾ *Sefer ta'amē ha-minhagim* (Lemberg 1911) I, 128 b (der Verfasser dieses Werkes hiess Abraham Isaak Danzig, vgl. S. Chajes, *Thesaurus pseudonymorum* (1933) p. 33, Nr. 503).

⁵⁾ MG Gen 2, 7 p. 79 (aus unbekannter Quelle); Belege aus den Apokryphen bei Lohmeyer p. 30. Vgl. den Parallelismus *Duft — Wahrheit* in *Mand. Liturg.* 199, 3 f.

⁶⁾ Vgl. Scheftelowitz, *Altpers. Relig.* 148 f.

⁷⁾ Nyberg, *Hilfsbuch* II, 77 s.v. *gannāk-menūk*; vgl. zu dieser Begriffsentwicklung A. Wesselski, *Der Sinn der Sinne*, Prag 1931.

⁸⁾ GenR LXIII, 692 f.; Tanch. B. toledoth 2; Tanch ki teze 4; Lekach

Cant 2, 13 sind die Mittelmässigen, welche Busse taten ¹⁾. Der Duft Abrahams stieg aus dem Feuerofen wie der Opferduft ²⁾; der Wohlgeruch Chananjas, Mischaels und Asarjas war wie der Duft eines Apfelfartens ³⁾. In der zukünftigen Welt werden die Gerechten aus der Erde hervorspriessen wie die Pflanzen des Feldes, in zahlreichen Gewändern, deren Wohlgeruch sich durch die ganze Welt verbreiten wird wie der Duft des Gartens Eden ⁴⁾. Dereinst werden alle duften, sowohl die Gerechten als auch die Frevler ⁵⁾.

Der Wohlgeruch ist übertragbar; was sich in seinem Bereiche befindet, bzw. mit seinem Träger in Berührung kommt, wird ebenfalls duftend ⁶⁾. Nach einer Überlieferung war Jakob, als er vor Isaak trat, mit den Gewändern Adams bekleidet, die den Duft des Paradieses ausströmten ⁷⁾. Die Kleider, welche das Geschlecht der Wüstenwanderung von den Engeln auf dem Berge Sinai erhielt, besaßen wunderbare Eigenschaften: sie nützten sich nicht ab, wuchsen zugleich mit ihrem Besitzer, wurden im Feuer gereinigt ohne Schaden zu nehmen, jegliches Ungeziefer hielt sich von ihnen fern und die körperlichen Gerüche des Trägers blieben ihnen nicht anhaften, sondern ihr Duft breitete sich durch die ganze Welt aus ⁸⁾. Der Widder, den Abraham an Stelle seines Sohnes opferte (Gen 22, 13), wurde von einem Engel aus dem Garten Eden gebracht, wo er unter dem Baume des Lebens weidete und von dem Wasser, das an dem Baume vorbeifliesst, trank. Der Wohlgeruch dieses Widders durchduftete die ganze Welt ⁹⁾. Bei dem

I, 61 a b. Die Myrte als ein Symbol des Gerechten kommt auch sonst vor; so werden z.B. die Myrten in Sach 1, 8 auf die Gerechten gedeutet, Synh. 93 a, ähnl. Bar. Meg. 13 a; Midr. Panim acher. 32 a; Lekach zu Esth 47 b; Tosafoth Berach. 26 b s.v. **וראין**; *Johannesbuch* p. 168: „Denn wie die Myrte frisch prangt, so prangen die Auserwählten.“

¹⁾ ExR XV. 1, 25 d; CantR II. 13, 17 b.

²⁾ Lekach I, 23 b (die Quelle ist GenR XXXIV. 39); über die Verbindung des Wohlgeruches mit dem Opfergedanken vgl. Lohmeyer, a.a.O. (S. 102 Anm. 4) S. 27.

³⁾ CantR VII. 9, 38 c.

⁴⁾ BHM III, 31 — Nach dem Glauben der Samaritaner werden die Toten in ihren Leichengewändern auferstehen (vgl. unten, S 196); die Frommen werden einen Duft um sich verbreiten, die Sünder einen Gestank: M. Gaster, *Samaritan eschatology* (1932) 98, 100.

⁵⁾ Erub. 21 b, vgl. Berach. 43 b — der Sinn ist: dereinst werden alle gerechtfertigt.

⁶⁾ Vgl. Lohmeyer, a.a.O. S. 6.

⁷⁾ Tanch. B. toledoth 16: **מהו כריח השדה וגו' שהיו בגדי אדם הראשון ונטלו ריח מגן עדן**

⁸⁾ DtR VII. 11, 115 a; DtR Lieberman p. 113; CantR IV. 11, 28 a b.

⁹⁾ Anon. Midrasch in Jalkut Gen § 101.

Mahl, das Gott im kommenden Äon für die Gerechten im Garten Eden veranstalten wird, werden keine Duftsubstanzen und kein Balsam nötig sein, sondern der Nord- und der Südwind werden (die Stätte des Gelages) fegen und mit den Wohlgerüchen des Paradieses besprengen ¹⁾).

Zu dem reichen Material, das Lohmeyer in seiner Arbeit über den göttlichen Wohlgeruch (s. S. 102 Anm. 4) zusammengetragen hat, seien hier noch ein paar islamische Parallelen hinzugefügt:

Indien ist das wohlriechendste Land; als nämlich Adam aus dem Paradiese vertrieben wurde, stieg er dorthin hinab, und die Bäume des Landes nahmen den Wohlgeruch des Paradieses auf ²⁾). Er nahm von den Bäumen des Paradieses je einen Zweig mit. Als die Blätter dieser Zweige vertrockneten, fielen sie ab, und von ihnen leiten sich alle Wohlgerüche her ³⁾). Die Duftsubstanzen, welche aus Indien importiert werden, stammen von dem ab, was Adam aus dem Paradiese gebracht hatte ⁴⁾).

Eines Tages besuchte Abraham das Zelt Ismaels während dieser abwesend war. Als er zurückkam, verspürte er den Duft seines Vaters und fragte seine Frau, ob jemand bei ihr war. Darauf antwortete sie: „Ja, ein Greis, der schönste und der wohlriechendste von allen Menschen“ ⁵⁾). Auch die Engel, die zu Lot nach Sodom kamen, waren schön und wohlriechend ⁶⁾).

Auch der Prophet Mohammed besass den Geruch der Heiligkeit. Von Anas b. Mälík wird überliefert: „Nie habe ich Amber oder Moschus oder sonst etwas gerochen, das wohlriechender gewesen wäre als der Duft des Propheten“ ⁷⁾). In einer Tradition, die auf einen Klienten des Anas zurückgeführt wird, heisst es: „Ich habe zehn Jahre in der Umgebung des Propheten verbracht und habe alle Parfüme gerochen, doch nie habe ich einen wohlriechenderen

¹⁾ NumR XIII. 2, 51 a — zu den Wohlgerüchen des Paradieses vgl. Lohmeyer p. 28; E. Böklen, *Die Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der parsischen Eschatologie* (1902) 65 ff.

²⁾ Ṭabarī, *Annales* I/1, 120, 9; nach p. 126, 10 war es der Wohlgeruch Adams, der an den Bäumen haften blieb.

³⁾ l.c. 125, 4.

⁴⁾ l.c. 125, 12.

⁵⁾ l.c. p. 284 sq.

⁶⁾ l.c. 336, 17; 337, 10. — Der Atem des Engels Michael duftete wie Balsam: *Joseph und Azenath* 16, 11 (bei Riessler p. 518).

⁷⁾ Muslim VII, 81; ähnlich Buḥārī I, 215; Ibn Saʿd I/2, 123, 9 f., 12 f., 15 f.

Atem wahrgenommen als den des Propheten" ¹⁾). Samura b. Jundab berichtete: „Ich betete mit dem Propheten zusammen das Mittagsgebet. Dann ging er zu seiner Familie, und ich ging mit ihm. Einige Knaben begegneten ihm, da begann er jedem von ihnen die Wangen zu streicheln. Was mich betrifft, so hat er auch meine Wangen gestreichelt. Ich fand seine Hand kühl und duftend, wie wenn er sie aus dem Beutel eines Parfumeurs herausgezogen hätte" ²⁾). Im Namen des Abū Ḥuḡaifa wird überliefert, dass die Hand Mohammeds kühler als Schnee und wohlriechender als Moschus war ³⁾ — der Moschus gilt bei den Muslimen für den köstlichsten Wohlgeruch ⁴⁾). Während seiner Himmelsreise kam Mohammed zu einem Tal und verspürte dort einen duftenden, kühlen Wind und Moschusgeruch. Auf seine Frage antwortete ihm der Engel Gabriel, dies sei der Duft des Paradieses. Bei einem anderen Tale angelangt, nahm Mohammed einen üblen Geruch wahr; es war der Gestank der Hölle ⁵⁾). Während seiner Himmelsreise verspürte Mohammed noch einen anderen Wohlgeruch: es war der Duft der Friseurin der Tochter Pharaos und ihrer Kinder, die einen Märtyrertod gestorben sind ⁶⁾).

Folgende Aussprüche, die den Wohlgeruch zum Gegenstand haben, werden auf Mohammed zurückgeführt: Wer einen Verbündeten tötet, der wird den Duft des Paradieses nicht riechen — und dieser ist in einem Umkreis von vierzig Jahresreisen spürbar ⁷⁾). Jede im Glaubenskrieg erlittene Wunde wird am Auferstehungstage blutend, von blutroter Farbe und moschusduftend erscheinen ⁸⁾). Schliesslich sei noch ein von Abū Ḥuraira überlieferter Ḥadīth

¹⁾ Ibn Sa'd I/2, 99, 18 f.: *صَحِبَتِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشْرَ سَنِينَ وَشَمِمَتْ الْعَطَرُ كُلَّهُ فَلَمْ أَشَمَّ نَكْهَةً أَطْيَبَ مِنْ نَكْهَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ*

²⁾ Muslim VII, 81: *أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الْاَوَّلِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى أَهْلِهِ وَخَرَجْتُ مَعَهُ فَاسْتَقْبَلَهُ وَلَدَانِ فَجَعَلَ يَمْسَحُ حَتَّى أَحْدَمَ وَاحِدًا وَاحِدًا قَالَ فَوَجَدْتُ لِيَدِهِ بَرْدًا أَوْ رِيحًا كَأَنَّهَا أَخْرَجَهَا مِنْ جُودَةِ عَطَّارٍ*

³⁾ Buḥārī II, 167.

⁴⁾ Tirmidī I, 185; Nasā'ī VIII, 151 (u.ö.).

⁵⁾ Suyūṭī, *al-Āya al-kubrā fī šarḥ qīṣṣat al-isrā'* (Damaskus o.J.) p. 21 f.

⁶⁾ Ibn Ḥanbal IV, 295 f., no. 2822. Dasselbe aus einer anderen Quelle bei R. Hartmann, *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1928/29 (Leipzig 1930) p. 51.

⁷⁾ Buḥārī II, 125.

⁸⁾ Nasā'ī IV, 78.

erwähnt, der sich mit der Trennung der Seele vom Körper in der Todesstunde beschäftigt; die Seele eines Frommen strömt einen Wohlgeruch aus, dagegen macht sich die Seele eines Sünders durch ihren üblen Geruch bemerkbar ¹⁾).

.Gleich dem christlichen Heiligen und dem Zaddik besitzt auch der islamische Gottesmann den Geruch der Heiligkeit. Der Scheich Abū Ishāq al-Kāzārūnī zeichnete sich schon in seiner Jugend durch seinen Wohlgeruch aus ²⁾). Einst ist ihm der Prophet im Traume erschienen, umarmte und liebkoste ihn, und, solange der Scheich lebte, blieb ihm der Duft des Propheten anhaften ³⁾).

1) Muslim III, 162 f.: إذا خرجت روح المؤمن تلقّاها ملكان يصعدانها قال
حماد فذكر من طيب ريحها فذكر المسك... وابن الكافر إذا خرجت روحه
قال حماد وذكر من نتنها وذكر لّعنا

Vgl. dazu R. Reitzenstein, *Iran. Erlösungsmysterium*, S. 34, Anm. 1. — Zum Wohlgeruch des Grabes Mohammeds vgl. ZDMG 65 (1911) 285, 619 f.; 66 (1912) 167.

²⁾ *Firdaus al-muršidīya* p. 8, lin. 11 f.

³⁾ l.c. p. 28, lin. 4 ff.: رسول عليه السلام شيخاً را دربر گرفت و بنواخت
وتا شيخ مرشد زنده بود بوى وجود مبارك رسول عليه السلام ازوى مى آمد
Zum Wohlgeruch in Traumerscheinungen und dessen Übertragung durch Berührung vgl. die Parallelen bei Lohmeyer p. 6, sowie Ibn Qayyim, *Kitāb al-rūḥ*, p. 232, 6.

VII. DAS WIRKEN DES ZADDIK

Bevor Gott den Adam erschaffen hatte, sah er, dass seine Nachkommenschaft aus Gerechten und Frevlern bestehen wird. Da sagte Gott: „Wenn ich ihn erschaffe, so werden Frevler von ihm abstammen. Erschaffe ich ihn aber nicht, wie könnten dann die Gerechten aus ihm hervorgehen?“¹⁾ Die Bestimmung des Menschengeschlechts ist das Hervorbringen des sittlich vollkommenen Menschen. Das war die Antwort, die den Engeln gegeben wurde, als sie nach Adams Nutzen fragten: „Gerechte werden ihm entstammen!“²⁾ Selbst wenn der Mensch seiner Zweckbestimmung untreu wird, ihr nicht nachstrebt und das sittliche Ideal nicht in sich selbst verwirklicht, kann er dennoch eine Existenzberechtigung haben — wenn er auch selbst kein Gerechter, sondern ein Frevler wird, so kann er immer noch als der Ahnherr eines Gerechten in Frage kommen und dadurch vor der Ausrottung bewahrt bleiben. Bevor Gott zu der Zerstörung Sodoms schritt, betrachtete er genau die Taten der Stadtbewohner und die Geschlechter, welche ihnen entstammen sollten, ob sich etwa unter ihnen ein Gerechter fände, um dessentwillen den Sodomitern ein Strafaufschub gewährt werden könnte; doch fand sich darunter kein Gerechter³⁾. Mose tötete den Ägypter, der die hebräischen Zwangsarbeiter tyrannisiert hatte (Ex 2, 11 f.), erst nachdem er sich vergewissert hatte, dass kein Gerechter von dem Manne abstammen würde⁴⁾. Die Möglichkeit, dass den Frevlern gerechte

¹⁾ GenR VIII, 59.

²⁾ l.c. p. 60.

³⁾ MG Gen 18, 21 p. 309 (aus unbekannter Quelle).

⁴⁾ Ginze Schechter I, 114; Tanch. schemoth 9; Midr. Abkir in Jalk Ex § 167; Targ. Pseudojon. Ex 2, 12. — Bevor Mose den Ägypter tötete, „sah er sich nach allen Seiten um; als er merkte, dass kein Mensch (d.i. kein Gerechter — vgl. zu dieser Deutung oben, S. 47 f) zugegen war ... (Ex 2, 12), tötete er ihn“, d.h. (nach Ginze Schechter, l.c.): „er stieg zu den Geschlechtern hinab und sah, dass kein Gerechter von ihm abstammen würde“ — gemeint ist, dass Mose durch den prophetischen Geist die kommenden Generationen musterte. — Nach der rabbinischen Überlieferung (vgl. z.B. ExR I. 29, 7 b) tötete Mose den Ägypter durch das Aussprechen des Gottesnamens. Diese Ansicht wird schon von Klemens von Alexandria erwähnt, *Strom.* I, 23 § 154, 1 (übers. F. Overbeck, Basel 1936, S. 235): „Die Mysten sagen aber, mit dem blossen Worte habe Mose den Ägypter umgebracht ...“

Nachkommen entstammen könnten, ist einer der Gründe, weshalb Gott mit ihnen in dieser Welt Nachsicht übt. Hiskia war der Grund der Nachsicht gegenüber Ahas, um Josias willen verfuhr Gott langmütig mit Amon, um Mardochais willen mit Simeï ¹⁾. Auch des Manasse erbarmte sich Gott nur im Hinblick auf die künftigen Gerechten, die von ihm abstammen sollten ²⁾.

Alles, was in den sieben Schöpfungstagen erschaffen wurde, war auf den Menschen abgezielt und ist seinetwegen ins Dasein getreten ³⁾. Der Mensch ist der Abschluss und die Krone der Schöpfung — vorausgesetzt, dass er wirklich zum Menschen, d.h. zum Gerechten wird, dass er seiner Bestimmung, dem Streben nach sittlicher Vollkommenheit, treu bleibt. Wird dies nicht der Fall, so verliert die gesamte Schöpfung ihren Sinn und Ziel. „Würden nicht die Gerechten auftreten und Gebotserfüllungen und gute Werke vor Gott häufen — wäre dann nicht alles eitel, was Gott in seiner Welt erschaffen hatte?“ ⁴⁾. Derselbe Gedanke, ins Eschatologische umgebogen, findet sich in einem Gleichnis des R. Jose b. Chanina: Ein König veranstaltete ein Mahl und lud Gäste ein. Es verging die vierte, fünfte und die sechste Stunde, aber die Gäste kamen nicht. Als sie dann schliesslich gegen Abend herangeeilt kamen, sprach der König zu ihnen: „Ich bin euch zum grossen Dank verpflichtet, denn wäret ihr nicht gekommen, so hätte ich das ganze Mahl den Hunden hinwerfen müssen.“ — So sprach Gott zu den Gerechten: „Ich bin euch zum grossen Dank verpflichtet, denn eurentwegen habe ich meine Welt erschaffen, und wäret ihr nicht da, wem würde ich all das Gute geben, das ich für die zukünftige Welt bereitet habe?“ ⁵⁾.

Schon durch das Vorhandensein eines einzigen Gerechten wird der Zweck der Schöpfung erfüllt ⁶⁾, ein einziger Gerechter genügt, um das Fortbestehen der Welt zu sichern ⁷⁾. Darin, wie auch in dem Aufrechterhalten der Verbindung zwischen Gott und der Welt, besteht die Sendung des Zaddik (s. unten S. 124). Denn er ist keineswegs nur ein passiver Empfänger der göttlichen Gnadener-

¹⁾ EcclR VIII. 9, 20 d; zu Simeï vgl. Jalkut 1 Sam 19, § 151.

²⁾ SEZ IX, 189.

³⁾ Belege bei Marmorstein, *Merits*, 119 f., vgl. auch S. 46 u. 99 daselbst.

⁴⁾ EcclR IV. 8, 13 c: **אם אין הצדיקים עומדים ומסגלים מצות ומעשים טובים: לפניו אין זה הבל שברא הקב"ה בעולמו**

⁵⁾ Midr. Ps XXV. 9, 107 a.

⁶⁾ Eleasar b. Pedath, Joma 38 b: **אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא**

⁷⁾ Jochanan b. Nappacha, *ibid.*: **אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקים**

weisungen, sondern seine Tatkraft bildet geradezu das Hauptmerkmal seines Wesens. Er ist der vertraute Freund, dem Gott seine Geheimnisse offenbart und bei dem er sich vor einem wichtigen Entschluss Rat holt. Der Gnaden- und Machtbegabte wird selber zum Geber, indem er durch das Vollstrecken des göttlichen Willens die Macht Gottes vergrößert ¹⁾ und die ihm anvertraute Macht zum heilvollen Wirken an der Welt verwendet. Als Gottes Beauftragter und sein Statthalter auf Erden (vgl. S. 151 f) vertritt der Zaddik den Willen seines Herrn der Welt gegenüber — als Ermahner und Warner einer sündhaften Generation, als Hersteller und Aufrechterhalter der Verbindung zwischen Gott und der Welt, als der gute Verwalter und Führer seiner Zeitgenossen. In dieser seiner Eigenschaft tritt er vor Gott als der Fürsprecher der Menschheit auf, der die Welt zu verteidigen und durch das Einlegen seiner Fürsprache Verzeihung und Erbarmen für sie zu erwirken sucht. Als Mensch schliesslich wird er selber für die Sünden seiner Generation zur Rechenschaft gezogen und sühnt ihre Schuld durch sein Leiden und seinen Tod. Dies sind etwa die Gesichtspunkte, unter welche sich das Wirken des Zaddik verteilen lässt und die im folgenden näher dargelegt werden sollen.

I. DIE MACHT DES ZADDIK

Ein Gerechter ist der ganzen Welt gleichwertig ²⁾, ja er ist bedeutender als die ganze Welt ³⁾ und grösser als die Engel ⁴⁾, denn die Engel vermögen nicht die Stimme Gottes ohne Schrecken zu vernehmen wie die Gerechten ⁵⁾. Der Engel Gabriel folgte Daniel und seinen Gefährten wie ein Schüler, der hinter seinem Meister einhergeht ⁶⁾. Die Gerechten gleichen den Sternen. Wie die Sterne hoch und erhaben über den Erdenbewohnern stehen, so auch die Gerechten; wie die Sterne über die ganze Welt regieren, so auch die Gerechten. Wie die Sterne bald verborgen sind und bald offenbar,

¹⁾ PesRK XXVI, 166 a; Tanch. mikkez 10: כל זמן שהצדיקים עושים רצונו של מקום הם מוסיפין כח בגבורה

ThrR I. 33, 15 b liest **ישראל** statt **צדיקים**.

²⁾ Mech. p. 118; ähnl. Synh. 103 b.

³⁾ Mech. p. 146; vgl. CantR I. 15, 13 a.

⁴⁾ Synh. 93 a; Tanch. wajjischlach 2.

⁵⁾ Tanch. B. wajjikra 1; Tanch. ibid. 1; Midr. Ps CIII. 18, 219 b.

⁶⁾ PesR XXXV, 160 b (auf Grund von Dan 3, 25).

so auch die Gerechten. Wie es zahllose Klassen der Sterne gibt, so gibt es auch zahllose Klassen der Gerechten ¹⁾. Ein einziger Stern könnte die ganze Welt versengen, und so könnten es auch die Gerechten, wie Elia (2 Kö 1, 12) ²⁾; wollten die Gerechten, so könnten sie eine Welt erschaffen ³⁾. Sie herrschen über die ganze Welt: Als Mose sprach „Merket auf, ihr Himmel, denn ich will reden“ (Dt 32, 1), da schwiegen sogleich die unteren und die oberen Himmel; sobald er sprach „Und die Erde höre die Worte meines Mundes“ (ibid.), da schwieg die Erde und alles, was sich auf ihr befindet ⁴⁾. Die Gerechten vermögen auch von einem Ende der Welt bis zum anderen zu sehen ⁵⁾. In der Hand Gottes befinden sich vier Schlüssel — des Regens, der Ernährung, der Gräber und des Mutterleibes —, die er, wenn nötig, den Gerechten übergibt. Den Schlüssel des Regens verlieh Gott dem Elia (1 Kö 17, 1), Noah wurde der Schlüssel der Ernährung anvertraut (Gen 6, 21), dem Ezechiel der Schlüssel der Gräber (Ez 37, 4) und dem Elisa der Schlüssel des Mutterleibes (2 Kö 4, 16). Sonst aber übergibt Gott diese Schlüssel keinem seiner Geschöpfe ⁶⁾.

Die Gerechten sind mit einer Macht ausgestattet, die der Macht Gottes beinahe gleichkommt. Sie herrschen über die Werke Gottes, denn er hat in der Welt Anordnungen getroffen, die Gerechten aber kamen und hoben sie auf: Mose machte den Tag zur Nacht. Josua machte die Nacht zum Tag. Samuel machte den Sommer zum Winter (1 Sam 12, 17), Elia den Winter zum Sommer (1 Kö 17, 1). Mose machte das Meer zum Festland, Elisa machte im Tale Wassergruben an Wassergruben (2 Kö 3, 16). Wie Gott Tote belebt, so haben auch Elia und Elisa Tote belebt. Wie Gott das Bittere süß macht und das Kleine segnet (vermehrt), so haben auch Elia und

¹⁾ Sifre Dt § 47 p. 106.

²⁾ NumR II. 13, 6 c; PesR XI, 45 b.

³⁾ (Jes 59, 2) 'אי בעו צדיקי ברו עלמא שנא' כי עוונתיכם היו מבידילים וגו' Raba, Synh. 65 b — dazu bemerkt Raschi: „Wenn die Gerechten von jeglicher Sünde rein bleiben wollten, dann könnten sie eine Welt erschaffen, denn es heisst: nur eure Sünden scheiden euch (Jes 59, 2). Wären in ihnen keine Sünden, so gäbe es da keine Scheidung.“

⁴⁾ Sifre Dt § 306 p. 333; Midr. Tan. p. 182. An beiden Stellen folgt noch der Hinweis auf die Macht Josuas (Jos 10, 12 f.), vgl. auch GenR VI, 49.

⁵⁾ Sifre Num § 136 p. 182.

⁶⁾ Tanch. B. wajeze 16. Zuweilen ist — unter Auslassung der Ernährung — von bloss drei Schlüsseln die Rede; vgl. über diese Schlüssel Taan. 2 a; Synh. 113 a; GenR LXXIII, 848; DtR VII. 6, 114 a; Midr. Ps LXXVIII. 5, 173 b; Tanch. B. wajjera 35; toledoth 19; Targ. Pseudojon. Gen 30, 22; MG Gen 29, 31 p. 520.

Elisa getan (1 Kö 17, 14. 2 Kö 2, 21) ¹). Gott selbst muss sich dem Willen des Zaddik fügen, der Zaddik herrscht über ihn und kann die göttlichen Ratschlüsse aufheben ²). Aus Liebe zu den Gerechten tut Gott alles, was sie verordnen ³) und bestätigt ihre Beschlüsse ⁴): als Jakob den Ephraim und Manasse segnete, gab er dem jüngeren Vorzug vor dem älteren (Gen 48, 14) — und Gott hielt diesen Beschluss aufrecht ⁵). Mose verkündigte im Namen Gottes, das Sterben der ägyptischen Erstgeborenen werde um Mitternacht stattfinden (Ex 11, 4), obwohl Gott selbst bloss von „dieser Nacht“ sprach (Ex 12, 12). Doch Moses Beschluss wurde ausgeführt, und „es geschah um Mitternacht“ (v. 29) ⁶). Mose erhob Einwände gegen die Bestimmung, dass die Schuld der Väter an den Kindern heimgesucht werden soll (Ex 34, 7), indem er auf die gerechten Söhne sündhafter Väter, wie Abraham, Hiskia und Josia hinwies. Da sprach Gott zu ihm: „Du hast mich belehrt. Bei deinem Leben, ich nehme meine Worte zurück und bestätige die deinigen — die Väter sollen nicht der Kinder wegen sterben, und nicht die Kinder der Väter wegen (Dt 24, 16); und, bei deinem Leben, ich will die Worte dir zuschreiben!“ — deshalb heisst es (2 Kö 14, 6) „Wie in der Tora Moses geschrieben steht . . .“ ⁷). Gott selbst macht sich zum Boten an die Frevler, um den Willen der Gerechten zu vollstrecken. So geschah es bei dem Pharaο, der Sara zu sich genommen hatte;

¹) Midr. Tan. p. 208; Midr. Sam XXIX. 2, 46 a. Ausführlicher sind die Parallelstellen DtR X. 2-3, 118 a-b; EcclR III. 14, 11 a-b; vgl. auch AgBer XXII. 1, 19 a-b.

²) Abahu, MK 16 b: **אני מושל באדם ומי מושל בי צדיק שאני גזר גזרה ומבטלה** „Ich (Gott) herrsche über den Menschen — und wer herrscht über mich? Der Zaddik, denn ich fasse einen Beschluss, und er hebt ihn auf.“ Diese Deutung von 2 Sam 23, 3 beruht auf einer Veränderung der Worttrennung, u.zw. wird der betreffende Teil des Verses wie folgt gelesen: **צור ישראל מושל באדם. צדיק מושל יראת אלהים**. Eine solche Deutung der Stelle liegt auch den Anm. 1 zitierten Midraschstellen zugrunde; vgl. auch MG Gen 15, 1 p. 244. In MZ Ruth II. 19, 23 a wird Jer 15, 19 in diesem Sinne gedeutet. Vgl. ferner die indischen Parallelen bei Marmorstein, *Merits*, p. 29. Nach SER II, 18 besitzt eine solche Macht derjenige Gerechte, der seinen Trieb bezwingt.

³) Tanch. B. waera 22: **ראה מה חביבין צדיקים לפני הקב"ה שכל מה שהן עושין וגוזרין הקב"ה עושה**

⁴) NumR XIV. 4, 59 b: **כך כשהצדיקים גוזרים הקב"ה מקיים דבריהם**

⁵) *ibid.*; vgl. *Mattenoth kehuna* z. St.

⁶) Jelaṃdenu in Jalkut Num § 729; BHM VI, 41. In dem Jelaṃdenu-Fragment folgt ein Gleichnis vom starken Löwen (= Gott) und seinem Bändiger (= Zaddik).

⁷) NumR XIX. 33, 83 a.

da sandte Gott keinen Engel und keinen Seraph, sondern ging selbst hin ¹⁾).

Die gesamte Schöpfung, belebte wie unbelebte, ist dem Zaddik untertan und steht in seinem Dienst ²⁾). Räumliche Entfernung bietet kein Hindernis, denn der Gerechte vermag von einem Ende der Welt bis zum anderen zu sehen ³⁾). Auf seinen Reisen verkürzt sich der Weg auf eine wunderbare Weise. Als Abraham die Könige verfolgte (Gen 14), legte er mit jedem Schritt drei Meilen zurück ⁴⁾). Von Kirjath-Arba bis nach Haran ist es eine Reise von siebzehn Tagen, doch Elieser legte diesen Weg in drei Stunden zurück, weil ihm die Erde entgegensprang ⁵⁾). Als er bemerkte, dass Laban nach seinem Leben trachtete, sprach er den Namen Gottes aus, und sogleich schwebte er mit seinen Kamelen in der Luft. Daraus erkannte Laban, dass Elieser ein Gerechter war ⁶⁾). Abraham streute Staub und Stoppeln gegen seine Feinde; der Staub verwandelte sich in Schwerter, die Stoppeln wurden zu Pfeilen und Bögen ⁷⁾). Als Rebekka zum Brunnen kam, stieg das Wasser von selbst zu ihr hinauf ⁸⁾). Vor Jakob spaltete sich der Jordan ⁹⁾): die Steine, welche er unter seinen Kopf gelegt hatte (Gen 28, 11), wurden weich wie ein Bett ¹⁰⁾). R. Pinchas b. Jair wollte sich einmal ins Lehrhaus begeben, als der Fluss Ginnai gerade Hochwasser trug. Da sprach R. Pinchas: „Ginnai, Ginnai, weshalb hältst du mich vom Lehrhaus zurück?“ Sogleich spaltete sich der Strom ¹¹⁾).

Die folgenden Beispiele zeigen, dass der Zaddik der Naturordnung nicht unterworfen ist. Die gerechten Frauen gebären ohne Schmer-

¹⁾ AgBer LXVII, 55 b.

²⁾ Vgl. Sap. Sal. 16, 17 — Zu dem Thema „die Macht über unbelebte Natur“ vgl. Toldo, *Zeitschr. f. vgl. Literaturgesch.* IV (1904) 77 f.; VI (1906) 298 ff.; VIII (1908) 60 ff. Bieler I, 94 ff.; 103 f. R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten* (1932) 65. H. Günter, *Psychologie der Legende* 40; 187 ff. Weiteres jüd. Material bei Bergmann, bes. S. 31 ff.

³⁾ Sifre Num § 136 p. 182.

⁴⁾ GenR XLII, 418 f.

⁵⁾ MG Gen 24, 42 p. 404 (Quelle: PRE XVI); weitere Beispiele bei Bergmann, 22 f.

⁶⁾ Midr. Abkir in Jalkut Gen § 109.

⁷⁾ GenR XLII, 418; Midr. Ps CX. 2, 233 b.

⁸⁾ GenR XL, 645; ein ähnliches Wunder bei J. Klapper, *Exempla aus den Handschriften des Mittelalters* (1911) No. 89.

⁹⁾ Tanch. B. wajjeze 3; AgBer XLVI, 39 b; BHM VI, 81.

¹⁰⁾ GenR LXVIII, 783; CantR I. 17, 13 c; Tanch. wajjeze 1.

¹¹⁾ j. Demai 22 a; ähnl. b. Chullin 7 a bei Bergmann, S. 36.

zen ¹⁾. Sieben Jahre lang fastete Josef in Ägypten, doch erschien er den Ägyptern, als ob er üppig gelebt hätte ²⁾. Mose war unverwundbar; als ihm Pharao den Kopf abschlagen lassen wollte, stumpfte sich das Schwert an seinem Nacken ab und zerbrach ³⁾. Den Gerechten wird das Wissen entweder unmittelbar eingegeben oder auf eine wunderbare Weise beigebracht ⁴⁾. Josef kannte alle Sprachen; wenn er auf den Markt kam, wo die einzelnen Nationalitäten Gruppen für sich bildeten und untereinander ihre Mundarten sprachen, so verstand er sie alle ⁵⁾. Diese Sprachkenntnisse wurden ihm von dem Engel Gabriel beigebracht ⁶⁾. Auch Mose kannte alle siebenzig Sprachen ⁷⁾, ebenso Mardochai ⁸⁾.

2. DER ZADDIK UND DIE TIERE

Das Verhältnis des Zaddik zu der Tierwelt ist nicht durch die gegenseitige Spannung und Feindschaft bestimmt, wie es sonst zwischen den Menschen und den Tieren der Fall ist. Ihm droht von den wilden Tieren keine Gefahr, er braucht sich vor ihnen nicht zu fürchten ⁹⁾, denn die Feindschaft zwischen Mensch und Tier ist eine Folge der Sünde ¹⁰⁾. Solange sich der Mensch nicht dem Vieh

¹⁾ S. oben, S. 60.

²⁾ Test. Joseph 3, 4.

³⁾ j. Berach. 13 a; ExR I. 31, 7 c; DtR II. 29, 103 d; CantR VII. 4, 36 d; Midr. Ps IV. 3, 20 b; Lekach II, 7 a.

⁴⁾ Vgl. Toldo, *Zs. f. vgl. Litgesch.* I (1901) 333; Bergmann 24 f.; Bieler I, 35 f. Sprachkenntnisse: Toldo, l.c. p. 350; Söder, l.c. (oben, S. 113 Anm. 2) p. 65; Günter, *Psych. d. Legende* 100, 101, 251 f. Islamische Parallelen bei Goldziher, ZDMG 26 (1872) 770 f.

⁵⁾ PRE XXXIX, 35 d.

⁶⁾ Sota 33 a, 36 b; BHM V, 158.

⁷⁾ BHM I, 22.

⁸⁾ Meg 7 a, 13 b; Menach. 65 a; PRE L, 46 b; BHM I, 22.

⁹⁾ Sifre Dt § 50 p. 115 (= Midr. Tan. p. 44): **והלא אם צדיקים הם אין יראים מן החיה**. Die Stelle bezieht sich auf das Volk Israel. — Zum Thema „der Heilige und die Tiere“ vgl. Dunlop-Liebrecht, *Gesch. der Prosadichtungen* (1851), 303; Toldo, *Zs. f. vgl. Litgesch.* VIII (1908) 18 ff.; Bergmann 55 ff.; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds* 50 ff., 85; Günter, *Buddha* 84 ff., 212 f.; ders., *Psych. d. Legende* 178 ff.; Frenken, *Wunder u. Taten der Heiligen* (1925) 77, 117; O. Weinreich, *Studien zu Martial* (1928) 74 ff., 80 ff.; Söder, a.a.O. 60 ff.; Bieler I, 104 ff.; J. Bernhardt, *Heilige und Tiere*, 1937 (mir unzugänglich); Lidzbarski, *Johannesbuch* II, 86. 134;.

¹⁰⁾ Vgl. Sifre Dt a.a.O. und Ginzberg, *Legends* V, 119 Anm. 113 — Nach dem Sündenfall lehnten sich die Tiere gegen Adam auf: Apoc. Mos. Kap. 11 und 24 (bei Riessler 138 ff.), vgl. auch oben, S. 64.

gleichstellt, haben die wilden Tiere keine Macht über ihn ¹⁾. Weil der Zaddik der Mensch im gottgewollten Sinne des Wortes ist, indem er die Gottesebenbildlichkeit und das Ideal der sittlichen Vollkommenheit in sich selbst verwirklicht, bleibt zwischen ihm und den Tieren der urzeitliche Zustand des friedlichen Zusammenlebens fortbestehen. Aus demselben Grunde bleibt ihm auch — dem ursprünglichen Beschluss Gottes gemäss (Gen 1, 28) — die Herrschermacht über die Tierwelt erhalten.

Die Tiere merken das Aussergewöhnliche an der Persönlichkeit des Zaddik; deshalb halten sie sich mit Vorliebe in seiner Umgebung auf, insbesondere die reinen Vögel ²⁾. Sie erkennen in ihm ihren Gebieter. Am Eingangstor des pharaonischen Palastes befanden sich zwei junge Löwen. Niemand wagte sich an das Tor heran, aus Furcht, von ihnen erblickt und zerrissen zu werden, bevor die Wärter kommen und sie wegführen könnten. Als Mose und Aharon kamen, liess man sie, dem Rate Bileams und der Zauberer folgend, zu dem Tore herannahen. Da streckte Mose seinen Stab gegen die Löwen aus, und sie liefen ihm freudig entgegen, folgten ihm und sprangen lustig um ihn herum, gleich Hunden, die ihren Herrn lustig umspringen, wenn er vom Felde heimkommt ³⁾. Die Tiere gehorchen und dienen dem Zaddik: Als die Frevler versuchten, die Arche Noahs zu zerstören, wurde sie ringsherum von Löwen

¹⁾ (Ps 49, 13) **אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה שנאמר** Schabb. 151 b; Synh. 38 b; MG Gen 1, 26 p. 56 (die beiden letzteren Stellen mit unwichtigen Abweichungen im Wortlaut); die targumische Wiedergabe des Belegverses (Ps 49, 13) lautet wie folgt: **וגברא חייבא ביקרא לא יבית עם צדיקא** „Der Sünder wird mit den Gerechten in die Herrlichkeit (der zukünftigen Welt) nicht einkehren; er gleicht einem Vieh, dem Nichts ist er gleichgesetzt.“ Hier wird also wiederum **אדם** auf den Gerechten, **בהמה** auf den Frevler gedeutet, vgl. oben, S. 47, No. 5.

²⁾ Synh. 108 b; MG Gen 8, 8 p. 176: **מכאן שדירתן של עופות טהורים עם** Diese Folgerung beruht auf dem Wortlaut von Gen 8, 8; es heisst dort von der Taube, dass Noah sie **מאתו** entliess, was bei dem Raben (v. 7) nicht der Fall war. Pseudo-Raschi zu Synh. l.c. bemerkt: **שמכירים בצדיקים כדאמרינן בדוכתי אחרייתא** „Weil (die Tiere) die Gerechten erkennen, wie wir darüber an einer anderen Stelle reden.“ Die Stelle, auf die hier Bezug genommen wird, blieb leider unauffindbar. Die Fähigkeit der Tiere den Gerechten zu erkennen hängt wohl mit dem Glauben zusammen, dass die Tiere mehr als der Mensch sehen. Im deutschen Aberglauben sind es besonders der Hund und das Pferd, die diese Fähigkeit besitzen, vgl. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube* (3. Aufl. 1900) 198, 199, 316. Auch der Talmud erwähnt die Geistersichtigkeit des Hundes: BK 60 b.

³⁾ BHM II, 8; ähnl. Jalkut Ex § 176 (g. E.); Lekach II, 12 b. Verwandt ist auch der anon. Midrasch in Jalkut Ex § 181 (bei Bergmann p. 55).

bewacht¹⁾. Abraham vertrieb die Raben, welche die Saaten verwüsteten, Chanina b. Dosa verbot einem Löwen den Aufenthalt in Palästina, Pinchas b. Jair wehrte eine Mäuseplage ab und befahl einer Maus, die verschlungene Perle zurückzuerstatten²⁾. Während der Abwesenheit eines Frommen wurde sein Besitz von Tieren bewacht³⁾.

Die Tiere, welche einem Gerechten gehören, werden von der sittlichen Macht seiner Persönlichkeit im günstigen Sinne beeinflusst — „die Tiere der Gerechten sind ihnen ähnlich“; die Kamele Abrahams betraten das Haus Labans nicht eher, bis man die Götzenbilder entfernt hat⁴⁾. Die Eselin des R. Pinchas b. Jair ist einmal von Räubern gestohlen worden. Sie blieb bei ihnen drei Tage lang, ohne etwas gefressen zu haben. Nach drei Tagen entschlossen sich die Räuber, die Eselin zu ihrem Herrn gehen zu lassen, damit sie nicht bei ihnen sterbe und ihre Höhle mit dem Verwesungsgeruch verpестete. Als man sie freiliess, ging sie zu der Tür des R. Pinchas und begann zu schreien. Da sagte R. Pinchas: „Öffnet der Armen, denn sie hat seit drei Tagen nichts gefressen“. Man legte ihr Futter vor, doch sie frass nicht. Man berichtete es dem R. Pinchas, worauf er fragte: „War es richtig verzehntet?“ Man sagte zu ihm: „Hast du uns nicht gelehrt: ‘Wer Korn für das Vieh nimmt, Mehl zum Gerben und Öl zum Einfetten der Gefässe, der ist frei von der Demai-Abgabe?’“⁵⁾ Da sagte R. Pinchas: „Was sollen wir mit ihr tun, sie legt sich Gesetzeserschwerungen auf“. Erst nachdem man das Futter verzehntet hatte, frass die Eselin⁶⁾. Als Jakob seinem Bruder Esau einen

¹⁾ GenR XXXII. 8 (nicht in Theodor's Text; vgl. den krit. Apparat seiner Ausgabe, p. 295 paenult.); Tanch. Noah 7; Lekach I, 21 b.

²⁾ Vgl. Bergmann 58 f., wo diese Beispiele in extenso berichtet werden.

³⁾ Beispiele bei Bergmann p. 58 und bei Aptowitzer, MGWJ 64 (1920) 311.

⁴⁾ MG Gen 24, 31 p. 401 f.: **בהמתן של צדיקים דומה להן** — Die Parallelstelle ARN rec. A VIII, 19 b beginnt mit dem Satze: **כאם שהצדיקים הראשונים היו חסידים כך בהמתן היו חסידות**

⁵⁾ M. Demai I, 3 (in der Mischna heisst es jedoch **הלוקח לזרע** „wer (Getreide) zur Saat nimmt“ usw.).

⁶⁾ MG Gen 24, 31 p. 402 f. In den Parallelstellen j. Demai 24 d, j. Schek. 48 d und GenR LX, 648 f. stellt R. Pinchas zwei Fragen. Die erste Frage, ob die Gerste verzehntet worden sei, wird bejaht. Die zweite Frage, ob die Demai-Abgabe abgeliefert worden sei, wird verneint. Die Übersetzung muss dementsprechend berichtigt werden. — Verwandt ist auch die in b. Chullin 7 a-b erzählte Geschichte, ferner die Geschichte vom Esel des R. Chanina b. Dosa, ARN rec. A VIII, 19 b (hier fehlt die Episode mit dem unverzehnteten Futter).

Teil seines Viehs schenken wollte, da „nahm er von dem, was ihm in die Hand kam“ (Gen 32, 14) — nämlich von den makelhaften Tieren, denn die gesunden flüchteten sich vor ihm (weil sie dem Frevler Esau nicht gehören wollten) ¹⁾.

Die Anhänglichkeit der Tiere gilt auch dem toten Gerechten. Nachdem Kain seinen Bruder ermordet hatte, versammelten sich die Tiere und die Vögel und forderten Genugtuung für den ermordeten Abel ²⁾. Seine Leiche wurde von reinen Tieren und Vögeln begraben ³⁾. Die Leiche Davids wurde auf Salomos Befehl von Adlern mit ausgebreiteten Flügeln beschattet ⁴⁾.

Schädliche Tiere haben keine Macht über den Gerechten. Auf Moses Körper zeigte sich nie eine Fliege ⁵⁾. Chanina b. Dosa wurde von einer Schlange gebissen, als er gerade im Gebet versunken war. Er merkte nichts, die Schlange fand man tot in ihrem Loch ⁶⁾. Der Leichnam des verstorbenen Gerechten bleibt vom Gewürm verschont ⁷⁾.

Die Anhänglichkeit der Tiere wird von dem Gerechten erwidert. Seine Tiere sind ihm so lieb wie seine eigene Person ⁸⁾. Nach Isaaks Beschneidung veranstaltete Abraham ein grosses Festmahl für alle Tiere und Vögel. Kein Tier und keinen Vogel gab es in der Welt, die unbewirtet blieben ⁹⁾.

3. DER ZADDIK UND SEINE MENSCHLICHE UMGEBUNG

Weil der Zaddik bei Gott beliebt ist, ist er auch bei den Engeln und bei den Menschen beliebt ¹⁰⁾. Er ist der Glanz der Stadt, in der

¹⁾ MG Gen 32, 14 p. 567 f. (aus unbekannter Quelle; vgl. Margulies z. St.).

²⁾ GenR XXII, 218.

³⁾ GenR XXII, 8 (nicht in Theodor's Text; vgl. app. crit. p. 215, 2).

⁴⁾ RuthR III, 3, 6 b (zu 1, 17); vgl. die Parallelen bei Lidzbarski, *Johannesbuch* p. 134, Anm. 3 und Günter, *Psych. d. Legende* 145.

⁵⁾ BHM I, 129 — vgl. die Parallele in der folg. Anm.

⁶⁾ j. Berach. 9 a; ähnl. b. Berach. 33 a. Ein ähnliches Wunder wird von 'Abd al-Qādir al-Gilānī berichtet: W. Braune, *Die Futūḥ al-ḡaib des 'Abd al-Qādir* (1933) p. 21. Von diesem Heiligen heisst es auch (l.c. p. 17), dass er nie von Fliegen belästigt wurde.

⁷⁾ S. unten, S. 169.

⁸⁾ Jelandenu in Jalkut Num 20, § 763 (auf Grund von Num 20, 4; Gen 37, 14): **אשריהן הצדיקים שחביבה עליהן בהמתן כגופן**

⁹⁾ MG Gen 22, 1 p. 345 — die Parallelstellen (verzeichnet bei Margulies z. St.) wissen nichts davon, dass das Mahl für die Tiere bestimmt war.

¹⁰⁾ Tanch. B. wajjera 7; Tanch. ibid. 5.

er sich aufhält, er ist ihr Schmuck und ihr Ruhm. Verlässt er die Stadt, so verlässt sie zugleich auch ihr Glanz, ihr Schmuck und ihr Ruhm ¹⁾. Mit seinem Eintritt in diese Welt setzt der Segen sogleich an ²⁾ und begleitet ihn überall, wo er hingeht ³⁾. Sein Tod hat das Aufhören des Segens zur Folge; Böses kommt in die Welt ⁴⁾. Nach dem Tode Abrahams wurden alle Brunnen, welche seine Knechte gegraben hatten, verschüttet ⁵⁾ und eine Hungersnot kam in die Welt ⁶⁾. Hätte Gott nicht andere Gerechte aufgestellt, so wäre die Welt schon längst untergegangen ⁷⁾. Solange Sara lebte, schwebte über ihrem Zelt eine Wolke. Nach Saras Tode verschwand diese Wolke, kehrte aber nach Rebekkas Ankunft wieder zurück ⁸⁾. Sobald Jakob zu Laban kam, hörte die Wassernot in Haran auf ⁹⁾ und Laban, der vor Jakobs Ankunft keine männlichen Nachkommen hatte, wurde mit Söhnen gesegnet ¹⁰⁾. Bevor Jakob nach Ägypten kam, herrschte dort Hungersnot; mit seiner Ankunft hörte sie auf ¹¹⁾. Sogleich nach seinem Tode begann die ägyptische Knechtschaft ¹²⁾. Mit Josefs Ankunft kehrte der Segen bei Potiphar ein ¹³⁾, auf seine Fürbitte bekam Potiphars Frau einen Sohn ¹⁴⁾. Solange Josef lebte, ging es dem Volke Israel gut, als er aber starb —

¹⁾ GenR LXVIII, 775; RuthR II. 12, 5a; Lekach I, 70 a; MG Gen 28, 10 p. 495.

²⁾ S. oben, S. 63 f.

³⁾ **בכל מקום שהצדיקים הולכים ברכה באת לרגלם**: Sifre Dt § 38 p. 75; GenR LXXIII, 852; LXXXVI, 1058 (Beispiele: Isaak, Jakob, Josef); Midr. Tan. p. 30; Berach. 42 a; Meg. 29 a; Synh. 39 b; AgBer XLII, 36 a; MG Gen 30, 30 p. 543 u.ö.

⁴⁾ Sifre Dt 38 p. 76 (vgl. dazu Bacher, AgTa II, 85 u. 402): **שכל זמן שהצדיקים בעולם ברכה בעולם, נסתלקו הצדיקים מן העולם נסתלקה ברכה מן העולם**. Vgl. auch Tos. Sota X, 1; Synh. 113 b; MG Gen 30, 30 p. 543.

⁵⁾ GenR LXII, 675; Lekach I, 59 a.

⁶⁾ Lekach I, 62 b.

⁷⁾ GenR LXII, 676 (eig. „zurückgegangen“, **חזר העולם לאחוריו**). Doch — heisst es im folgenden — Isaak habe die Brunnen wieder ausgegraben. Es folgen noch andere derartige Beispiele.

⁸⁾ GenR LX, 656 (mit weiteren Beispielen); Lekach I, 57 b.

⁹⁾ GenR LXX, 817; Pseudojonath. und Fragmententarg. Gen 29, 22; MG Gen 29, 22 p. 516.

¹⁰⁾ Tanch. B. Balak 17; Tanch. schemoth 16; AgBer XLII, 36 a; MG Gen 30, 27 p. 542 (hätte Laban schon vor Jakobs Ankunft Söhne gehabt, so hätte Rahel nicht das Vieh weiden müssen: Tanch., MG).

¹¹⁾ Tos. Sota X, 9; MG Gen 41, 17 p. 710.

¹²⁾ GenR XCVI, 1192; Lekach I, 113 b.

¹³⁾ Gen 30, 30; Jubil. 39. 3; Sifre Dt § 38 p. 75; GenR LXXIII, 852; XCVI, 1058; AgBer XLII, 36 a.

¹⁴⁾ Test. Joseph 3, 7.

„da erstand ein neuer König“¹⁾). Moses Ankunft brachte den Segen in das Haus Jethros²⁾. Bevor Elia entrückt wurde, war der Geist der Prophetie in Fülle vorhanden; nach der Entrückung entfernte er sich³⁾. Solange Elisa am Leben war, hatten die Aramäer keine Macht über Israel⁴⁾.

Da sich nun die Nähe des Zaddik so wohltuend auswirkt, so ist es gut, sich ihm anzuschliessen⁵⁾ und in seiner Nachbarschaft zu wohnen⁶⁾. Will man sich auf eine Reise begeben, die auch ein Gerechter zu unternehmen gedenkt, so ist es besser, seinetwegen um drei Tage früher oder später (als beabsichtigt wurde) aufzubrechen, um mit ihm zusammen reisen zu können, denn er wird von den Engeln begleitet. Mit einem Frevler ist es aber nicht gut zu reisen; es ist besser, drei Tage vor oder nach ihm aufzubrechen, denn seine Begleitung sind die Satansengel⁷⁾. Der segensreiche Einfluss des Zaddik auf seine Umgebung entspringt ferner seiner sittlichen Kraft. Das Vorbild seiner Persönlichkeit und seines Verhaltens übt auf die Umwelt einen erzieherischen Einfluss aus. Die Verdienste, welche die Gerechten erwerben, kommen auch denjenigen zugute, die sich ihnen anschliessen⁸⁾. Sie begnügen sich nicht damit, Gutes zu tun, sondern leiten auch andere dazu an⁹⁾. Der gute Einfluss der Gerechten wird schon durch den blossen Umgang mit ihnen vermittelt: es ist, wie wenn ein Mensch einen Parfümladen betritt; selbst wenn er keinen Kauf abschliesst, so bleibt der gute Geruch doch an ihm haften. So wird auch jedermann, der mit den Gerechten Umgang pflegt, von ihrem Wandel und ihren

¹⁾ Tos. Sota X, 10.

²⁾ Tanch. schemoth 16; MG Gen 30, 27 p. 542.

³⁾ Tos. Sota XII, 5 (היתה רוח הקודש מרובה): gemeint sind die zahlreichen Prophetenjünger jener Zeit, wie a.a.O. näher ausgeführt wird).

⁴⁾ Tos. Sota XII, 6. Auch Aphrahat zeigt an mehreren Beispielen, wie nachteilig sich der Tod des Gerechten für die Welt auswirkt (Hom. XXIII, 4. v. 2, col. 13 sq. Parisot).

⁵⁾ אשריהם לצדיקים ולדובקיהם: Tanch. B. bereschith 21; Tanch. wajjera 9 u.ö.

⁶⁾ Sukka 56 b; Tanch. B. Korach 8. Dagegen soll man sich vor der Nachbarschaft eines Frevler hüten (ibid.), denn die Straferichte, die über sein Haus kommen, könnten auch die Mauer des Gerechten niederreißen: ARN rec. B XVI, 18 a.

⁷⁾ Tos. Schabb. XVII, 2-3; Tos. AZ I, 17; Tanch. wajjischlach 8; MG Gen 18, 16 p. 303.

⁸⁾ אשריהם הצדיקים שהן זכין לעצמן וזכין אף לדיבוקיהן, אי להם לרשעים ואי לדיבוקיהן Ginze Schechter I, 65; Tanch. B. bereschith 21.

⁹⁾ אשריהן שלצדיקים לא דיין שהן עושין אלא שהן מצוין אחרים לעשות: MG Gen 18, 19 p. 306 (aus unbekannter Quelle).

guten Werken beeinflusst ¹⁾. Ist der Hausvater ein Gerechter, so werden auch seine Hausgenossen gerecht ²⁾. Dadurch, dass Eliphas, der Sohn Esaus, im Schosse Isaaks aufgewachsen war, wurde er ein Gerechter und wurde sogar des prophetischen Geistes teilhaftig ³⁾.

Die Umwelt ist verpflichtet, den Zaddik seiner Würde entsprechend zu ehren. Wer einen Gerechten erwähnt und ihn nicht zugleich segnet, der übertritt ein positives Gebot ⁴⁾; wer ihm aber Ehre erweist und ihm Unterstützung zukommen lässt, der erwirbt sich Verdienste. „Wieviel Tinte wird vergossen und wieviele Schreibrohre werden zerbrochen, um ‘die Söhne Chets’ zu schreiben!“ sagte R. Eleasar b. Pedath. „Zehnmal heisst es ‘die Söhne Chets’ (Gen 23), entsprechend den zehn Geboten — um dich zu lehren, dass wer das Kaufgeschäft eines Gerechten deutlich darlegt ⁵⁾, so anzusehen ist, als ob er die zehn Gebote erfüllt hätte“ ⁶⁾. So wird auch, nach der Meinung des R. Judan, der Name Barsillai fünfmal

¹⁾ PRE XXV, 21 c, ähnlich der anon. Midrasch in Jalkut Prov 13, § 950. Dieses Gleichnis findet sich auch bei Philo, *De somn.* I, § 178 und in der islamischen Traditionsliteratur, z.B. bei Suyūṭī, *al-Ġāmiʿ al-ṣaġīr* II, 325:

مثل المؤمن كمثل العطار ان جالسته نفعك وان ماشيته نفعك وان شاركته نفعك
Vgl. auch Abū Nuʿaim III, 104, lin. 7. Nuwairī, *Nihāya* III, 4.

²⁾ PesR III, 9 b.

³⁾ Tanch. B. wajjera 38; über den Geist der Prophetie (רוח הקודש) vgl. I. Heinemann, MGWJ 66 (1922) 177 f.

⁴⁾ GenR XLIX, 496.

⁵⁾ So wird der Ausdruck מברר מקחו של צדיק von Bacher, AgPA II, 66 übersetzt; nach Pseudo-Raschi z. St. (vgl. die folg. Anm.) ist ein wohlfeiler Kauf gemeint.

⁶⁾ GenR LVIII, 629; Lekach I, 53 a — Die Wendung כמה דיות משתפכות כמה קולמוסין משתברין kommt anonym auch Tanch. schofetim 18 vor; im Namen des Simeon b. Gamaliel, etwas erweitert und in einem anderen Zusammenhange, auch Tanch. B. zaw 10 und Tanch. ibid. 7: ראה כמה דיו משתפך וכמה קולמוסין משתברין וכמה עורות אבודין וכמה ינקין מתרצעין „Siehe, wieviel Tinte vergossen, wieviele Schreibrohre zerbrochen, wieviele Pergamente vergeudet und wieviele Schulkinder verprügelt werden ...“ (Buber z. St. liest עבודין „gegerbt“ für אבודין). Es handelt sich um ein Gegenstück zu dem bekannten „Und wenn der Himmel wär Papier ...“, das, wie R. Köhler, *Kleinere Schriften* III (1900) p. 305 gezeigt hat, ebenfalls jüdischen Ursprungs ist und häufig in der rabbinischen Literatur vorkommt, zuerst im Namen des Jochanan b. Zakkai, vgl. Bacher, AgTa I, 24 Anm. 4. Eine ähnliche Hyperbel findet sich auch syr. Baruch 54. 8, ebenso im mandäischen Schrifttum: Lidzbarski, *Mand. Liturg.* 129; *Ginza* 14 (= GR 11, 8). — Der Ausspruch Eleasar b. Pedath's kommt MG Gen 23, 20 p. 387 im Namen Judans und ohne die Hyperbel vor; daselbst auch die Aufzählung des zehnmaligen Vorkommens der „Söhne Chets“ (achtmal in Gen 23, je einmal in 25, 10 und 49, 32).

— den fünf Büchern der Tora entsprechend — erwähnt, um zu zeigen, dass wer einen Gerechten mit Speise versorgt (wie Barsillai den David, 2 Sam 19, 32 ff.), gleichsam die ganze Tora erfüllt ¹⁾. Zum Lohn dafür, dass die Kanaanäer Abraham geehrt hatten, durften sie um siebenundvierzig Jahre länger in ihrem Lande wohnen ²⁾. Die Menschen, welche einen Zaddik ehren, werden durch Frieden im Lande belohnt ³⁾. Weil Elieser dem Gerechten (Abraham) treu diente, trat er aus der Gesamtheit der Verfluchten (Gen 9, 25) in die Gesamtheit der Gesegneten (Gen 24, 31) über ⁴⁾. Selbst der Dämonenfürst Asmodai ehrt einen Gerechten; als ihn Benaja gefangen nahm und nach Jerusalem führte, tat er unterwegs einige sonderbare Sachen — unter anderem führte er einen verirrtten Blinden auf den Weg zurück. Von Benaja nach dem Grund dieser Handlung gefragt, antwortete er: „Im Himmel verkündigt man über ihn (den Blinden), dass er ein vollkommener Gerechter sei — und wer dem ein Gefallen tut, der erwirbt die zukünftige Welt“ ⁵⁾.

Es versteht sich von selbst, dass der Zaddik seine Macht nur zum segensreichen Wirken verwendet; doch kann diese Macht unter Umständen gefährlich werden. Man muss sich vor den Gerechten in Acht nehmen, denn „ihr Biss ist der Biss eines Fuchses, ihr Stich der Stich eines Skorpions, ihr Zischen das Zischen einer Feuer- schlange, und ihre Worte sind wie glühende Kohlen“ ⁶⁾ — ein machtbegabter Mensch ist „heiss“ ⁷⁾. Nachdem Abraham die Söhne Sems getötet hatte, dachte er voller Furcht: „Ich habe die

¹⁾ GenR l.c.; MG p. 388.

²⁾ Sifra achare moth IX, 85 c. Nach dem Kommentar des RABAD (R. Abraham b. David) z. St. liessen sich die Kanaanäer um sieben Jahre früher als die Ägypter in ihrem Lande nieder und wohnten dort noch vierzig Jahre nach dem Untergange der Ägypter im Schilfmeer — zusammen 47 Jahre.

³⁾ Sifra l.c.

⁴⁾ GenR LX, 647; LevR XVII. 5, 24a.

⁵⁾ Gitt. 68 b: מכריזי עליה ברקיעא דצדיק גמור הוא ומאן דעבד ליה נחא נפשיה זכי לעלמא דאתי

⁶⁾ כך הצדיקים ... כל מי שאינו משמר עצמו מהם נופל בגיהנם ולוקח בעוה"ז, למה שנשיכתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף ואף דיבריהם גחלי אש

Tanch. bemidbar 15; NumR III. 1, 8 a. In Aboth II, 10 werden diese Eigenschaften den Weisen zugeschrieben.

⁷⁾ N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (1916) p. 37. Vgl. auch oben S. 44, wo Lot, von Abraham redend, spricht: „Ich kann in seiner Glut nicht bestehen.“

Söhne eines Gerechten getötet; jetzt wird er mich verfluchen und ich werde sterben müssen" ¹⁾). Durch Saras bösen Blick wurde Ismael von einem dermassen heftigen Fieber befallen, dass Hagar ihren siebenundzwanzigjährigen Sohn auf ihren Schultern tragen musste ²⁾). Rahel stahl die Teraphim ihres Vaters, damit sie nicht diesem von Jakobs Flucht berichten ³⁾), daneben auch aus dem Grunde, um sie aus dem väterlichen Hause zu entfernen. Doch Jakob wusste nicht davon und sprach: „Wer die Teraphim gestohlen hat, der soll vorzeitig sterben!“ Da aber alles, was aus dem Munde eines Gerechten hervorgeht, dem gleicht, was aus dem Munde eines Engels hervorgeht, so musste Rahel sterben, nachdem sie Benjamin geboren hatte ⁴⁾). Die losgelassene Macht ist gefährlich, weil sie blindlings jedermann trifft, der in ihren Bereich kommt; ein Fluch kann nicht zurückgenommen werden ⁵⁾).

Doch das Wirken des Zaddik hat das Wohl der Welt zum Ziel, und er verwendet seine Kräfte — sowohl die menschlichen als auch die übernatürlichen — ausschliesslich zu diesem Zweck. Er ist der Helfer in Not und Leid, vor allem als Ernährer der Hungrigen und Heiler der Kranken ⁶⁾). Überall, wo die Gerechten hinkommen, graben sie Brunnen und bringen das Wasser hervor zum Nutzen der Gemeinschaft ⁷⁾). In der Zeit der Dürre erwirkt der Gerechte den Regen durch sein Gebet ⁸⁾). Überhaupt verdankt die Welt ihre Ernährung nur den Verdiensten der Gerechten ⁹⁾). Insbesondere war

¹⁾ Tanch. B. lech lecha 119; Tanch. ibid. 15.

²⁾ GenR LIII, 570 (& parall.); vgl. Preuss, *Medizin* 182, 186. Andere Gerechte vermochten durch den blossen Blick zu töten, vgl. Bergmann 36 f.

³⁾ Unter den Teraphim versteht der Midrasch orakelerteilende Köpfe von geschlachteten und konservierten Erstgeborenen, vgl. Tanch. wajjeze 12; Targ. Pseudojonath. Gen 31, 19; Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Bd. II (1856) 19 f. 150 ff. 388 f. W. Bacher, *Nizami's Leben und Werke* (1871) 102 f., 103, Anm. 1. *Zeitschrift d. Ver. f. Volkskunde* 16 (1906) 415-17.

⁴⁾ PRE XXXVI, 31 d-32 a; MG Gen 31, 32 p. 550 (היוצא מפי צדיק כיוצא) מפי מלאך — MG liest מפי הגבורה „aus dem Munde Gottes“).

⁵⁾ Vgl. Hempel, ZDMG 79 (1925) 26; v. d. Leeuw, *Phänomenologie* 385.

⁶⁾ So auch der antike Gottesmann, vgl. Bieler I, 102 ff.

⁷⁾ MG Gen 26, 25 (aus unbekannter Quelle).

⁸⁾ MK 28 a: Kethub. 5 a; Marmorstein, *Merits* 84; Bergmann, Index s.v. *Regenwunder*. Über Choni den Kreiszieher vgl. Büchler, *Types* 196 ff. Ausserjüd. Parallelen bei Bieler I, 103 f.; Günter, *Psych. d. Legende* 39. 187 ff., 196 ff.

⁹⁾ Die Frage, ob die Ernährung der Welt als eine Wohltat (צדקה) Gottes anzusehen ist, oder ob sie durch die Verdienste der Gerechten gesichert wird, bildet einen Streitpunkt zwischen den Babyloniern Rab und Samuel, bzw. (אמרי לה) zwischen den Palästinensern Jochanan (b. Nappacha) und Eleasar (b. Pedath), Berach. 17 b. Von Jes 46, 12 ausgehend, behauptet

es Abraham, der für die Sättigung der Hungrigen Sorge trug. In Beerseba baute er ein Hospiz (פונדק) auf, wo die Wanderer Speise, Trank und Geleit fanden ¹⁾. Er betete für unfruchtbare Frauen, und sie empfangen, für Kranke, und sie wurden geheilt. Schon durch den blossen Anblick Abrahams genasen die Kranken. Ihm verdankten sogar die Schiffe auf hoher See ihre sichere Fahrt ²⁾. Auf seinem Halse hing ein Edelstein, durch dessen Anblick jeder Kranke sofort gesund wurde. Als Abraham verschied, hängte Gott diesen Edelstein an die Sonnenscheibe ³⁾. Von Abraham lernte Hiob die Gastfreundlichkeit: sein Haus stand in alle vier Himmelsrichtungen den Bedürftigen offen ⁴⁾. Die Almosen, welche er verteilte, waren dermassen segensreich, dass kein Empfänger derselben es jemals wieder nötig hatte, um Wohltätigkeit anzugehen ⁵⁾.

In allen Nöten des Alltags erweist sich der Zaddik als hilfreich. R. Pinchas b. Jair wendete eine Mäuseplage ab und erstattete verlorenes Eigentum zurück ⁶⁾. R. Chanina b. Dosa befreite eine Ortschaft von einer gefährlichen Schlange ⁷⁾. Er wurde von einer

die eine Meinung, die Welt werde durch Gottes Wohltat, die Gerechten aber kraft ihrer eigenen Verdienste ernährt (die Worte הרחוקים מצדקה des Jesaja-Verses werden auf die Gerechten bezogen; diese sind, nach Raschi z. St., רחוקים מצדקתו של הקב"ה, weil sie eben der Gnade Gottes nicht bedürfen); nach der zweiten Ansicht verdankt die Welt ihre Ernährung den Gerechten, sie selbst aber fristen nur kümmerlich ihr Dasein.

¹⁾ GenR LIV, 583 f. (& parall.); MG Gen 21, 33 p. 344; Lekach I, 48 b sq. Das Wort אכילה (Gen 21, 33) wird als Notarikon gedeutet: לויה שתיה, לוייה — vgl. Buber zu Lekach l.c. Anm. 54. Über פונדק vgl. S. Klein, MGWJ 76 (1932) 545 ff. Nach Ṭabarī, *Annales* I/1, 347, 17 war Abraham der erste Gastgeber.

²⁾ GenR XXXIX, 376. Über Heilungswunder durch den Anblick des Heiligen vgl. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (1909) 170; Bieler I, 55.

³⁾ BB 16 b; MG Gen 24, 1 p. 389 f. Es handelt sich hier um den sogenannten Sonnenstein, vgl. hierüber F. Kampers, *Das Lichtland der Seelen und der hl. Gral* (1916) 37 ff.; ders., *Vom Werdegang der abendländischen Kaisersmystik* (1924) 128 ff. Dieser Stein hängt gewöhnlich mit einem Fisch zusammen, z.B. wird er im Bauche eines Riesenfisches gefunden und dient nachts als Leuchte. Derartiges berichtet auch eine jüd. Quelle: als sich Jona in dem Fischbauch befand, leuchtete ihm dort eine Perle (die Perlen wurden ebenfalls für Edelsteine gehalten, vgl. Meissner, *Babylonien u. Assyrien* I, 351) so hell wie die Sonne in der Mittagszeit (Tanch. wajjikra 8; PRE X, 10 d sq.). Solche leuchtende Steine hatte auch Noah in der Arche, Synh. 108 b; MG Gen 6, 16 p. 161. — Über Telesmata vgl. Weinreich a.a.O. S. 162 f. (S. 169 wird auch auf unsere Stelle hingewiesen).

⁴⁾ Tanch. B. toledoth 13; MG Gen 21, 33 p. 344.

⁵⁾ GenR XXXIX, 376:

⁶⁾ Bergmann p. 58.

⁷⁾ Berach. 33 a.

Nachbarin um Hilfe gebeten, als sich die zum Hausbau bestimmten Balken als zu kurz erwiesen, und verlängerte sie durch ein Wunder¹⁾. Er heilte Kranke durch sein Gebet²⁾, man wandte sich an ihn mit der Bitte um Hilfe, als ein Mädchen in einen tiefen Brunnen fiel³⁾. Auch manche Züge der Persönlichkeit des R. Simeon b. Jochai wären hier zu erwähnen; so z. B. erwirkte er durch die Macht seines Gebetes den Kindersegen für eine unfruchtbare Frau⁴⁾.

4. DER ZADDIK ALS MITTLER

Sowohl der Einzelne als auch die ganze Welt werden nach ihrer Mehrheit gerichtet; jede einzelne Handlung des Individuums verursacht eine Verschiebung des Gleichgewichtes (u. zw. sowohl des individuellen als auch des kollektiven) entweder zum Verdienst oder zur Schuld hin — je nach der sittlichen Qualität der betreffenden Handlung⁵⁾. Aus diesem Grunde bilden die Frevler eine beständige Gefahr für die Welt, indem sie ihr Gleichgewicht im ungünstigen Sinne beeinflussen und in der Beziehung zwischen Gott und der Welt Störungen verursachen. Sie vernichten gleichsam die Welt⁶⁾, weil sie durch ihr sündhaftes Treiben die Gnade Gottes in Strenge verwandeln⁷⁾. Die Sünde hat zur Folge, dass die Welt dem Zorne Gottes und seinen Straferichten anheimgestellt wird; in einem schwerwiegenden Falle kann es so weit kommen, dass der Fortbestand der Welt in Frage gestellt wird. Diesen Gefahren tritt der Zaddik entgegen — als Warner der Sünder und als Wiederhersteller der Verbindung zwischen Gott und der Welt.

Die Pflicht der Sünde entgegenzutreten besteht für jedermann. Wenn jemand, der die Möglichkeit hat seine Umwelt am Sündigen zu hindern, von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch macht und das Warnen unterlässt, so wird er selber von der Strafe erfasst⁸⁾.

¹⁾ Bergmann pp. 36, 143.

²⁾ a.a.O. S. 34.

³⁾ Jebam. 121 b.

⁴⁾ PesRK XXII, 147 a; CantR I. 4, 8 b.

⁵⁾ Vgl. Tos. Kidd. I, 14; b. Kidd. 40 b.

⁶⁾ הרשעים מאבדין את העולם: Abot V, 1; Mech. RSBJ p. 109; PesR, XXIII, 117 a; Tanch. B. bereschith 11.

⁷⁾ שהופכין מידת הרחמים למידת הדין: GenR XXXIII, 308; LXXIII, 847 u.ö.

⁸⁾ Schabb. 54 b: כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה נתפס על ביתו. באנשי עירו נתפס על אנשי עירו. בכל העולם כולו נתפס על כל העולם כולו.

Als Gott den Engel Gabriel mit dem Auftrage sandte, die Gerechten in Jerusalem mit einem Zeichen aus Tinte zu versehen, damit sie von den Engeln des Verderbens verschont blieben, die Frevler aber mit einem Zeichen aus Blut (Ez 9) zu bezeichnen, da sprach das strenge Recht ¹⁾: „Herr der Welten, wodurch unterscheiden sich diese von jenen?“ „Jene sind vollkommene Gerechte, diese sind vollkommene Frevler“, antwortete Gott. Da wandte das strenge Recht ein: „Herr der Welten, jene hätten (gegen das Treiben der Frevler) protestieren können, haben es aber unterlassen“. Darauf antwortete Gott: „Es ist offenbar und bekannt vor mir, dass die Frevler sich nicht hätten beeinflussen lassen, selbst wenn die Gerechten Einspruch erhoben hätten“. Da erwiderte das strenge Recht: „Wenn es vor dir offenbar ist, war es etwa auch vor den Gerechten offenbar?“ Dieser Einwand bewirkte, dass auch die Gerechten, trotz der ursprünglichen Bestimmung, den Engeln des Verderbens preisgegeben wurden ²⁾. Der Typus des warnenden Zaddik begegnet uns vor allem in der Gestalt Noahs. Von diesem wird berichtet, er habe seine Zeitgenossen zur Umkehr zu bewegen versucht, indem er zu ihnen sprach: „Tut Busse, sonst wird Gott über euch eine Flut bringen und eure Leichen wie Schläuche auf der Wasseroberfläche schwimmen lassen“ ³⁾.

Die Sünde verursacht eine Entfremdung zwischen Gott und der Welt, doch der ursprüngliche Zustand des gegenseitigen Verbundenseins wird durch die Wirksamkeit der Gerechten wieder hergestellt: „Ursprünglich weilte die Schechina auf Erden, sobald aber Adam gesündigt hatte, entfernte sie sich in den ersten Himmel; nach der Sünde Kains stieg sie in den zweiten Himmel; das Geschlecht des Enos sündigte — sie stieg in den dritten; das Sintflutgeschlecht sündigte — in den vierten; das Geschlecht des Turmbauers — in den fünften; die Sodomiter — in den sechsten; die Ägypter in den Tagen Abrahams — in den siebenten. Ihnen (den sündhaften Generationen) gegenüber traten sieben Gerechte auf und brachten die Schechina wieder auf die Erde herab: Abraham von dem siebenten in den sechsten Himmel, Isaak von dem sechsten in den fünften, Jakob von dem fünften in den vierten, Levi von dem

¹⁾ Über מדת הדין (s.u. Anm. 17) als hypostasierte Eigenschaft Gottes vgl. H. Ringgren, *Word and wisdom* (1947) 155.

²⁾ Schabb. 55 a; Tanch. B. tazria 13; Tanch. ibid. 9.

³⁾ Synh. 108 a; ibid. fol. b oben; GenR XXX, 272; Tanch. Noah 5; MG Gen 6, 12 p. 154; ibid. 6, 14 p. 156.

vierten in den dritten, Kahath von dem dritten in den zweiten, Amram von dem zweiten in den ersten, Mose brachte sie auf Erden herab" ¹⁾).

Doch dem Zaddik kommt eine noch gewichtigere Aufgabe zu; er ist nicht nur der Wiederhersteller der Verbindung Gottes mit der Welt, sondern auch ihr Urheber. Erst durch die Wirksamkeit eines Zaddik konnte diese Verbindung überhaupt zustande kommen:

„Bevor Abraham in die Welt kam, herrschte Gott — wenn man so sagen darf (כביכול) — nur über den Himmel allein, Gen 24, 7. Als aber unser Vater Abraham in die Welt kam, machte er Gott zum König über den Himmel und über die Erde, Gen 24, 2" ²⁾. Auf welche Weise dies geschah, berichtet ein anderer Midrasch ³⁾: „Abraham pflegte Wanderer aufzunehmen. Nachdem sie gegessen und getrunken haben, forderte er sie auf: 'Sprecht den Segen!' 'Was sollen wir sprechen?', fragten sie. 'Sprecht: Gelobt sei Gott der Welt (אל עולם), von dessen (Besitz) wir gegessen haben". Da sprach Gott zu Abraham: 'Mein Name war unter den Menschen nicht bekannt; du hast ihn unter ihnen bekannt gemacht. Ich rechne es dir an, als ob du mein Genosse bei der Weltschöpfung gewesen wärest". „Die Väter sind der göttliche Thronwagen" ⁴⁾ — d.h. wie im Himmel der göttliche Thron von den Seraphen getragen wird, so wird die göttliche Gegenwart auf Erden von den Gerechten getragen; sie sind das Fundament der Herrschaft Gottes in der Welt ⁵⁾.

¹⁾ GenR XIX, 176 f. (danach die obige Wiedergabe); Tanch. B. naso 24; Tanch. pekude 6; ibid. naso 16; PesRK I, 1 b; PesR V, 18 b; NumR XII. 6, 47 c; ibid. XIII. 2, 51 b (vgl. auch Tanch. B. be-chukkotai 5; Tanch. ibid. 3; Midr. Ps LXXV. 2, 169 b). Bezüglich der letzten Generation der Frevler gehen die einzelnen Versionen auseinander. Verderbt ist die Version PesRK, wo die Ägypter zweimal erwähnt werden, u. zw. als Zeitgenossen Abrahams und Moses. Sinngemäss muss jedoch — und dies ist in allen übrigen Parallelstellen der Fall — die Folge der sündigen Geschlechter mit dem Auftreten Abrahams ihren Abschluss finden, denn mit seinem Auftreten setzt der Abstieg der Schechina an. — Zur Frage der Urheberschaft vgl. Bacher, AgPa II, 489 Anm. 7.

²⁾ Sifre Dt § 313 p. 354 f.; MG Gen 23, 4 p. 392.

³⁾ GenR XLIII, 421; XLIX, 502; LIV, 584; Tanch. lech lecha 12; vgl. Sota 10 b; MG Gen 21, 33 p. 345; Lekach I, 49 a. Verwandt sind auch die Stellen, die von Abrahams Bekehrungstätigkeit berichten, z.B. Sifre Dt § 32 p. 54; Midr. Tan. p. 25; GenR XXXIX, 378 f. u.ö.

⁴⁾ האבות הן המרכבה: Simon b. Lakisch, GenR XLVII, 475; LXIX, 793; MG Gen 28, 13 p. 504 f. Im Namen Simeon b. Jochai's: Mech. RSBJ p. 171; MG Gen 17, 22 p. 279. — Vgl. über diesen Ausspruch G. Scholem, *Major trends in Jewish mysticism* (1946²) p. 79.

⁵⁾ So nach der Erklärung von S. Jaffe zu GenR XLVII. 6 und Wolf Einhorn zu GenR LXXXII. 6.

Wird die Gottesnähe durch die Sünde zerstört und die Welt dadurch dem Zorne Gottes ausgesetzt, dann tritt der Zaddik in die Bresche ¹⁾ und wehrt die drohenden Strafgerichte von der Welt ab ²⁾. Dabei kommen die folgenden Abwehr- und Sühnemittel in Betracht: a) das Gebet; b) die Fürsprache; c) die Verdienste der Gerechten, insbesondere die Verdienste der Väter; d) das stellvertretende Leiden und der Tod.

a) Das Gebet der Gerechten hat die Macht, die durch die Sünde aufgehobene Vorherrschaft der Barmherzigkeit und der Milde Gottes über seine Strenge wieder herzustellen ³⁾. Durch das Umwandeln der Strenge in die Barmherzigkeit ⁴⁾ erwirken die Gerechten einen Straferlass, bzw. einen Strafaufschub für das sündige Geschlecht. Auf Grund der Fähigkeit, diese Wandlung zu vollziehen, wurde das Gebet der Gerechten von R. Eleasar b. Pedath einer Gabel verglichen: wie die Gabel das Getreide auf der Tenne von einem Orte zum anderen umwendet, so wendet das Gebet der Gerechten die Gesinnung Gottes vom Zorn zum Erbarmen um ⁵⁾. Die Wirksamkeit des Gebetes beruht auf der eigentümlichen Art und Weise, auf welche die Gerechten zu beten verstehen. Sie sind, nach einem Ausspruch des R. Simeon b. Jochai, in dieser Hinsicht grosse Künstler, denn sie verstehen sich darauf, ihren

¹⁾ עמד בפרץ: dieser Ausdruck für den Mittlerdienst der Propheten (vgl. Johansson, *Parakletoi*, 1940, p. 19) findet sich schon im AT (Ez 22, 30; Ps 106, 23) und Sir 45, 23. Öfters im Midrasch: ExR XLIII. 1, 71 d; ibid. 72 a; DtR III. 15, 107 d; DtR Lieberman p. 42, 8; ibid. p. 90, Z. 6 v.u.; BHM I, 22; auch bei Aphrahat, Hom. XXIII, 3 (II, col. 12 Parisot): **וְאֵלֵינוּסֻכָּה**

וְיָקֻל לְמַסְמַס חֲסִידָאֵי וְשִׁילָא

²⁾ כשהפורענות באה לעולם צדיקים כובשים אותה: LevR II. 6, 4 c; vgl. Tanch. emor 5; Midr. Ps CXVI. 7, 239 b u.ö.

³⁾ Die Güte Gottes ist grösser als seine Strenge, vgl. Sifre Dt § 40 p. 83; Midr. Tan. p. 33; Mech. RSBJ p. 42; Joma 76 a; Synh. 100 a ult. u.ö. Die Sünde zerstört die Vorherrschaft der Güte über die Strenge, vgl. oben S. 124 Anm. 7.

⁴⁾ אשריהם הצדיקים שהופכין מידת הדין למידת רחמים: GenR XXXIII, 308; LXXIII, 847; Tanch. B. wajjera 23.

⁵⁾ למה נמשלה תפילתן של צדיקים כעתר לומר לך מה עתר זה מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום אף תפילתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקב"ה ממת אוכריות למדת רחמנות

Sukka 14 a; Jebam. 64 a; ähnlich GenR LXIII, 681; NumR X. 5, 37 b. An den beiden letztgenannten Stellen wird der Ausspruch dem Simon b. Lakisch zugeschrieben, vgl. Bacher, AgPA II, 14 Anm. 5. — MG Gen 25, 21 p. 432 liest **מה עתר זה מהפך התבואה בגורן ממטה למעלה** „wie die Gabel auf der Tenne das Getreide von unten nach oben umkehrt“.

Schöpfer zu überreden und ihn auf die rechte Art zu preisen¹⁾. Diese Überredungskunst der Gerechten zeigte R. Simeon an den Beispielen Moses und Davids: Als Mose für Ruben Gnade zu erwirken suchte, sprach er zunächst „Der Herr kam vom Sinai . . . Fürwahr, er liebt sein Volk“ (Dt 33, 2 f.) und erst danach „möge Ruben leben“ (v. 6). Dies ist die Art, fährt R. Simeon fort, welche Salomo im Sinne hatte, als er sprach (Prov 10, 32): „Die Lippen des Gerechten wissen, was wohlgefällig“; ein Tor versteht sich nicht auf das Beschwichtigen und Überreden. Von Mose lernte David; als er um Verzeihung jener Sünde (mit Bathseba) bat, begann er zunächst mit einem Lobpreis Gottes (Ps 19, 2), darauf stimmte er einen Lobpreis der Tora an (v. 8 ff.), dann bat er um Verzeihung der Verfehlungen (v. 13 a), ferner um Freispruch von verborgenen Fehlern (v. 13 b) und zuletzt (v. 14) bat er um Verzeihung der Frevel sowie jener Sünde mit Bathseba²⁾. R. Acha verglich das eigenartige Beten der Gerechten dem klugen Betteln der Samaritaner³⁾: „Diese Samaritaner verstehen sich auf das Betteln⁴⁾. Es kam einer von ihnen zu einer Frau und sprach zu ihr: ‘Hast du eine Zwiebel? Gib mir!’ Als sie ihm eine Zwiebel gab, sagte er: ‘Zwiebel ohne Brot?’ Als sie ihm auch noch Brot gab, sagte er: ‘Speise ohne Trank?’ Auf diese Weise bekam er sowohl zu essen als auch zu trinken”.

Die Fürbitte ist eine Pflicht des Gerechten. Wer für seinen Nächsten um Erbarmen bitten kann, es aber nicht tut, der ist ein Sünder⁵⁾. Elimelech und seine Söhne, die Führer ihrer Generation⁶⁾, wurden deshalb mit dem Tode bestraft (Ruth 1, 3. 5.), weil sie ihre Pflicht, für ihre Zeitgenossen um Erbarmen zu bitten, nicht erfüllt

¹⁾ כמה גבורים הם הצדיקים שהן יודעין לפתות את בוראם ויודעין היאך לקלם
Midr. Ps XIX. 7, 86 b. Man muss aber גִּבּוּרִים statt נִגְרִים lesen, vgl. Bacher, AgTa II, 102 Anm. 1 (so nach der Parallelstelle LevR V. 8, 9 b).

²⁾ Midr. Tan. p. 213. R. Simon liefert hier den ersten Beitrag zur Gattungsforschung, indem er auf das Vorkommen der Bitte am Schluss des Hymnus hinweist — vgl. Gunkel-Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (1933) 58, 68 f.

³⁾ LevR V. 8, 9 b (= G. Dalman, *Aramäische Dialektproben*, 2. Aufl. 1927, p. 24); Midr. Tan. p. 213; Midr. Ps XIX. 7, 86 b; BHM, VI, 19.

⁴⁾ הכימין למסחרא Dalman. Zu סחר „betteln“ vgl. Ginzberg, MGWJ 78 (1934) 25 f. LevR liest למיחסדא (nach *Mattenoth kehuna* z. St. bedeutet dieser Ausdruck soviel als לבקש חסד), Midr. Ps und Midr. Tan. lesen לסבב על הפתחים. An den beiden letzteren Stellen endet die Geschichte mit den Worten „so verstehen sich die Gerechten darauf, ihren Schöpfer zu überreden“ usw.

⁵⁾ Berach. 12 b: כל האפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש נקרא חוטא

⁶⁾ BB 91 a.

haben ¹⁾. Doch sind die Bitten der einzelnen Gerechten nicht gleichwertig in ihrer Wirkung; es kommt darauf an, ob der Betende ein Gerechter, Sohn eines Gerechten ist oder ein Gerechter, Sohn eines Frevlers ²⁾. Im ersteren Falle erweist sich das Gebet als wirksamer, denn seine Macht stützt sich nicht nur auf die Verdienste des Betenden, sondern auch auf die seiner Ahnen ³⁾.

b) Bevor Gott das Leiden über die Welt bringt, kündigt er es den Gerechten an; da beginnen sie zu murren ⁴⁾. Sie stellen Gott zur Rede, ohne dass er ihnen deshalb zürnt oder sie bestraft, denn sie verlangen das Gute nicht für sich selbst, sondern für das Volk Israel ⁵⁾. Der Zaddik tritt vor Gott als der Fürsprecher seiner Generation auf ⁶⁾.

Als Abraham versuchte, die Strafe von Sodom abzuwenden, sprach er zu Gott: „Verlangst du die Welt, so kannst du nicht zugleich das Recht verlangen; verlangst du das Recht, so kannst du nicht zugleich die Welt verlangen. Du willst den Strick an beiden Enden fassen — du verlangst die Welt und das Recht zugleich. Wenn du nicht mit der Welt ein wenig Nachsicht übst, so kann sie nicht bestehen“ ⁷⁾. Schon dieses Beispiel einer Fürsprache zeigt deutlich ⁸⁾, dass der Fürsprecher nicht etwa an die Gerechtigkeit Gottes appelliert, denn es ist ja die Gerechtigkeit, welche die Bestrafung der Sünder erfordert. Vielmehr wendet er sich an die Nachsicht und die Barmherzigkeit Gottes; auf diesen beiden At-

¹⁾ *ibid.* 91 b.

²⁾ Jebam. 64 a: שאינו דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפילת צדיק בן רשע

³⁾ Rebekkas Gebet wurde nicht erhört, weil sie eine Gerechte, die Tochter eines Frevlers war; das Gebet Isaaks wurde erhört, denn dieser war ein Gerechter, der Sohn eines Gerechten: Jebam. l.c. und Raschi z. St.

⁴⁾ כשהקב"ה מראה לצדיקים הצרות הבאות על ישראל הן עומדין ומרעימין לפניו Midr. Ps LXXVII. 1, 172 a.

⁵⁾ אדם אומר לחבירו למה אתה עושה כך וכך והוא כועס, והצדיקים אומרים להקב"ה למה ואינו כועס ואינן נענשין, ולמה אינן נענשין, שלא ביקשו טובה לעצמן אלא על ישראל. Midr. Ps II. 2, 13 a.

⁶⁾ Näheres über die Fürsprache bei Johansson, *Parakletoi* (1940) bes. S. 161 ff. Die Ausdrücke, welche die Tätigkeit des Fürsprechers bezeichnen, sind: למד זכות על- (Sifre Dt § 89 p. 152); למד סניגוריא על- (GenR XXVI, 249); aram. מְלֵף סניגוריא (ThrR I. 31, 14 d); mit Ellipse des Objekts z.B. GenR XLIX, 514 (פעמים שהדיין מבקש שילמד הסניגור) (LevR XXIII. 9, 33 c); התפלל ס' (DtR III. 11, 106 d); בקש ס' (DtR III. 11, 106 c).

⁷⁾ GenR XLIX, 511.

⁸⁾ Andere Beispiele bei Johansson a.a.O., bes. S. 168.

tributen beruht die Möglichkeit des Einsprucherhebens seitens des Zaddik. Es ist Gott selbst, der den Fürsprecher zugunsten der Angeklagten sucht und von vornherein geneigt ist, sein Plädoyer anzunehmen und darauf den Freispruch zu begründen: „Wenn die Menschen sündigen und Gott erzürnen, was tut er? Er sucht zunächst einen Fürsprecher, der sie zu verteidigen imstande ist, und ebnet diesem die Bahn (d.h. er macht ihm die Sache leicht). So war es in den Tagen Jeremias der Fall — Jer 5, 1¹); auch als die Sodomiter gesündigt hatten, tat es Gott dem Abraham kund, auf dass er sie verteidige“²). So suchte Gott auch in den Tagen Gideons einen Fürsprecher für das Volk, das sich in Bedrängnis befand; er konnte aber keinen finden, denn die Generation war arm an Gebotserfüllungen und guten Werken. Sobald er aber bei Gideon Verdienste fand — „da erschien ihm der Engel“ (Ri 6, 12)³).

Die folgende Midraschstelle zeigt am deutlichsten, wie eng verknüpft man sich die Fürsprecherrolle des Zaddik mit der Liebe Gottes zu seinem Volke dachte. Es wird — mit Bezug auf Ex 32, 10, wo die Strafe für die Anbetung des goldenen Kalbes angekündigt wird — die folgende Frage erhoben: „Hat denn Mose den Heiligen, gelobt sei er, gehindert, so dass Er ‘Lass mich!’ sagen musste? Womit ist dies zu vergleichen? Mit einem König, der seinem Sohne zürnte. Er liess diesen in das innere Gemach kommen und stellte sich, als ob er ihn schlagen wollte, indem er rief: ‘Lass mich ihn schlagen!’ Der Erzieher (פדגוג), der draussen stand, dachte bei sich: ‘Der König ist ja mit seinem Sohne allein drinnen, weshalb ruft er also ‘Lass mich!’? Nur deshalb, weil er will, dass ich eintrete und ihn wegen seines Sohnes besänftige, ruft er ‘Lass mich!’ ‘ — So sprach auch Gott zu Mose: ‘Und jetzt lass mich!’ (Ex 32, 10). Da dachte Mose: ‘Gott will, dass ich ihn wegen Israel besänftige, deshalb spricht er so’ — und sogleich begann er um Erbarmen für das Volk zu bitten“⁴).

¹) Der Vers wird als eine Aufforderung an die Engel, einen Fürsprecher zu suchen, verstanden.

²) Tanch. wajjera 8; ähnl. AgBer L, 42 b.

³) Ginze Schechter I, 131. Zu dem Ausdruck „Verdienste finden“ (מצא זכות) vgl. Marmorstein, *Merits*, pp. 8, 10.

⁴) ExR XLII, 9, 71 d. Diese anon. Version ist genauer als die von DtR III, 15, 107 c (übers. bei Johansson, a.a.O. S. 163; dasselbe auch DtR Lieberman p. 90), wo Simon (b. Pazzi) als Urheber genannt wird. Ein ähnliches Gleichnis im Namen Eleasar b. Pedath's findet sich Berach. 32 a; vgl. Bacher, AgPA II, 471 Anm. 2.

c) Zuweilen sind es die Verdienste der Gerechten, welche die Schuld der übrigen Welt auszugleichen und das Gleichgewicht wieder herzustellen vermögen. In einem solchen Falle wird den Sündern um der Gerechten willen ein Strafaufschub gewährt ¹⁾. Dies kann schon um eines einzigen Gerechten willen geschehen ²⁾, doch wird der um seinetwillen gewährte Strafaufschub nach seinem Tode wieder aufgehoben. Als Methusalah starb, brach nach dem Ablauf der sieben Trauertage die Sintflut los ³⁾. Nach einer anderen Meinung ist zum Fernhalten der Strafgerichte von der Welt eine Mindestzahl von Gerechten erforderlich; in dem Sintflutgeschlecht gab es ihrer acht, doch diese Zahl reichte für das Abwenden der Sintflut nicht aus ⁴⁾.

Es sind nicht bloss die Verdienste der lebenden Gerechten, welche die Welt vor den Strafgerichten beschützen, sondern vor allen „die Verdienste der Väter“ (זכות אבות), d.i. der drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob ⁵⁾. Da die Väter den Lohn ihrer Gebotserfüllungen

¹⁾ יתלה להן: GenR XLIX, 509 (u.ö.). הקב"ה יתלה לרשעים בשביל צדיקים : יתלה להן : GenR XLIX, 509 (u.ö.). Der Ausdruck בזכות בושביל (vgl. Marmorstein, *Merits* 11; Moore III, 164) und bedeutet einfach „um willen“, ohne dass dabei an Verdienste gedacht wird. — Das Verbum תלה, besonders wenn Gott als Subjekt gemeint ist, bedeutet „in der Schwebe behalten, den Strafvollzug aufschieben“, wie das lateinische *suspendere*. So heisst es z.B. Mech. RSBj p. 106, dass Gott die Bestrafung der Sünden der Väter תולה עד ארבע דורות „bis zu vier Generationen aufschiebt“. Dass hierbei nicht ein Sündenerlass gemeint ist, zeigt ein Ausspruch des Ismael b. Elischa (vgl. Bacher, AgTa I, 250) in Joma 86 a, wo es u.a. heisst: wenn jemand ein positives Gebot übertritt und dann Busse tut, so wird ihm die Sünde sogleich verziehen; übertritt er ein negatives Gebot und tut Busse, so bewirkt diese einen Strafaufschub, die Sühne wird aber erst durch den Versöhnungstag vollzogen.

²⁾ אם נמצא אחד בכל העיר תולין לה בזכותו: GenR XLIX, 13 (nicht bei Theodor, vgl. app. crit. p. 515 seiner Ausgabe).

³⁾ Tos. Sota X, 3; ARN rec. A XXXII, 46 b u.ö.

⁴⁾ GenR XLIX, 515.

⁵⁾ Über die Verdienste der Väter vgl. Marmorstein, *Merits* 147 ff. et pass.; Moore I, 544 f. Unrichtig ist die Übersetzung „Frömmigkeit der Väter“ (so L. Baeck, RGG 2. Aufl. V, 1475). In dem Paterōn-Hymnus (Sir 44, 1-49, 16) werden als „Väter“ eine Reihe biblischer Persönlichkeiten von Henoch bis Nehemia aufgezählt. In der rabbinischen Literatur werden zu- meist nur die drei Patriarchen „Väter“ genannt, doch wird zuweilen diese Bezeichnung auch auf andere Gestalten der Vorzeit angewendet, so z.B. in der Aufzählung von sieben Vätern PesRK XXIII, 155 a; PesR VIII, 29 b. Der Satz אין קוראין אבות אלא לג' (Berach. 16 b) ist mit Marmorstein, a.a.O. S. 147 Anm. 1 auf Grund von Semachoth I, 14 folgenderweise zu lesen: אין קוראין לאבות אבינו אלא לשלשה האבות „Väter“ heissen ferner auch die Ahnen eines beliebigen Menschen (vgl. זכות אבות, Tanch. B. bemidbar fol. 3b als eine Bezeichnung der vornehmen Herkunft); der Ausdruck זכות אבות be-

nicht für sich verlangten, stehen ihre Verdienste auch den Generationen ihrer Nachkommen bei ¹⁾. Schon das Verdienst eines einzelnen von den drei Vätern allein würde dazu genügen, die Nachsicht Gottes mit den Sünden der Welt zu erwirken ²⁾. Den Verdiensten der Väter ist es zu verdanken, dass die Sünde mit dem goldenen Kalb nicht die Ausrottung Israels zur Folge hatte; vierzig Tage und vierzig Nächte lang verteidigte Mose das Volk, ohne erhört zu werden — sobald er aber an die Väter erinnerte (Ex 32, 13), wurde er erhört ³⁾. In einem Rechtsstreit zwischen Gott und Israel sind die Verdienste der Väter die wirksamsten Anwälte ⁴⁾.

zieht sich zwar in der überwiegenden Mehrheit der Fälle auf die Verdienste der drei Patriarchen, kann aber auch die Verdienste der Ahnen eines beliebigen Individuums bezeichnen — in diesem Sinne z.B. Berach. 27 b unten. Unter אבות העולם werden zumeist die drei Patriarchen gemeint; der Ausdruck findet sich aber auch als ein Ehrenprädikat Schammais und Hillels (Belege bei Marmorstein 147 Anm. 2, ferner Ginze Schechter I, 101) sowie Ismaels und Akibas (Marmorstein, *ibid.*; CantR I. 14, 12 c). Gegen die Übersetzung dieses Ausdruckes mit „Väter der Vorzeit“ spricht zunächst die analoge Bezeichnung Gottes als צדיקו של עולם (vgl. oben S. 4 Anm. 4), ferner die soeben erwähnte Anwendung auf die beiden Tannaitenpaare, sowie die Stelle Test. Isaak 1, 6 (bei Riessler p. 1135): „... und sollt für alle Zeiten also heissen: ‘Die Väter’ und Väter sollt ihr sein für alle Welt.“

¹⁾ אמר ר' פנחס כל מי שעושה מצוה ומבקש ליטול שכרו עליה מיד ליד לא ינקה רע רשע הוא ואינו מניח לבניו כלום. א"ר סימון כאינש דאמר הא סקא הא סילעא הא סאתא קום טול. כך אלו בקשו אבות הראשונים ליטול שכר מצות ²⁾ „R. Pinchas (b. Chama) sagte: Jedermann, der ein Gebot ausübt und den Lohn dafür sogleich zu empfangen wünscht, wird nicht rein von Sünden (Prov 11, 21); er ist ein Frevler und hinterlässt seinen Söhnen nichts. R. Simon (b. Pazzi) sagte: (Ein solcher) ist wie ein Mensch, der sagt: ‘Hier ist der Sack, hier das Geld und das Mass — auf und miss!’ Hätten die Väter den Lohn der leichten Gebote, die sie in dieser Welt ausgeübt hatten, in Empfang nehmen wollen, woher hätte das Verdienst ihren Nachkommen beistehen können?“ LevR XXXVI. 3, 53 a; ähnlich j. Synh. 27 d; ausführlicher, aber stark geändert, ExR XLIV. 3, 73 c — vgl. Bacher, AgPA III, 330 Anm. 3.

²⁾ אם אין מעשה אברהם כדיי מעשה יצחק ... כדיי לכל אחד ואחד שיתלה לעולם בניו.

Sifra be-chukkotai § 8, 112 c; LevR XXXVI. 5, 53 b („Weshalb stehen die Namen der Väter in Lev 26, 42 in umgekehrter Reihenfolge“ usw.). Der Ausdruck מעשה steht hier in der Bedeutung von זכות, vgl. Marmorstein, *Merits*, 10 f.

³⁾ ExR XLIV. 1, 7, 3 a.

⁴⁾ PesRK XXIII, 153 b; LevR XXIX. 7, 42 c; „R. Levi im Namen des R. Chama b. Chanina sagte. (Dies gleicht) einem Prinzen, der vor seinem Vater einen Rechtsstreit hatte. Da sprach zu ihm sein Vater: ‘Wenn du den Rechtsstreit vor mir gewinnen willst, so bestelle dir den und den Anwalt und du wirst gewinnen.’ So sprach auch Gott zu Israel: ‘Meine Söhne, wenn ihr den Rechtsstreit vor mir gewinnen wollt, so erwähnt vor mir das Ver-

d) Die Schuld der sündigen Generation kann durch das stellvertretende Leiden und den Tod des Gerechten gesühnt werden. Wenn das Volk Israel sündigt, sucht sich Gott einen Zaddik aus, der der strafenden Gerechtigkeit Halt zu gebieten vermag, und macht ihn zur Sühne für die Sünder ¹⁾; der Gerechte wird als ein Pfand für die Schuld des Volkes angenommen ²⁾. Die stellvertretende Wirkung besitzt jedoch nur dasjenige Leiden, das nicht als eine Strafe für die eigenen Vergehen des Gerechten angesehen werden kann. Nach der Meinung des R. Acha b. Chanina unterscheiden sich die beiden Arten des Leidens voneinander dadurch, dass jenes, welches als ein Erweis der göttlichen Liebe anzusehen ist (יסורין של אהבה), nicht beim Studium der Lehre hinderlich ist ³⁾. Welche Wirkung das stellvertretende Leiden eines Gerechten haben kann, zeigt das Beispiel des Patriarchen R. Jehuda. Dieser litt dreizehn Jahre lang an Zahnschmerzen, dafür ist aber während dieser Zeit weder eine Wöchnerin in Palästina gestorben, noch gab es dort eine Fehlgeburt ⁴⁾.

dienst eurer Väter, und ihr werdet gewinnen.' " — Auf der anderen Seite findet sich in unseren Quellen zuweilen eine starke Opposition gegen die Lehre von dem Verdienst der Väter — vgl. hierüber Marmorstein, *Merits*, 164 ff. Eine Art Widerspruch gegen diese Lehre bildet wohl im Grunde auch diejenige Anschauung, die sich zwar nicht direkt gegen die Doktrin als solche wendet, die aber das Verdienst der Väter als bereits erschöpft und daher unwirksam betrachtet. Als der Zeitpunkt, in welchem das Verdienst der Väter zu wirken aufgehört hat, wird u.a. die Zeit des Joahas (auf Grund des עתה, 2 Kö 13, 23), die Zeit Elias u.a.m. angegeben. vgl. j. Synh. 27 d; b. Schabb. 55 a; LevR XXXVI. 6, 53 b-c; EcclR XII. 7, 30 b; Marmorstein, a.a.O. S. 154.

¹⁾ GenR XLIV, 429 (Gott sprach zu Abraham): בשעה שיהיו בניך באים לידי עבירות ומעשים רעים אני רואה צדיק אחד בהן שיכול לומר למידת הדין דיי, אני נוטלו ומכפרו עליהן

²⁾ ExR XXXV. 4, 63 c; Tanch. wajjakhel 9: אני נוטל מהן צדיק אחד וממשכנו בעדם ומכפר אני עליהם על כל עוונותיהם

³⁾ Berach. 5a.

⁴⁾ j. Kil. 32 b u.ö. — Näheres über das stellvertretende Leiden bei Moore I, 546 ff.

XIII. DIE NACHFOLGE DER GERECHTEN

Wie wir im vorangehenden Kapitel gesehen haben, hat die Wirksamkeit der Gerechten den Schutz der Welt zum Ziel. Sie erhalten die Welt aufrecht ¹⁾ und tun Gutes für sie ²⁾. Dank dem Wirken der Gerechten wird die Welt vor den Straferichten bewahrt; Gottes Nachsicht und erneute Gnadenzuwendung wird ihr zuteil. Der Fortbestand der Welt kann daher nur dadurch gesichert werden, dass jede einzelne Generation solche Gerechte aufweisen kann, die für ihren Schutz Sorge zu tragen vermögen. Auf dieser Annahme beruht die Lehre von der ununterbrochenen Nachfolge der gerechten Welterhalter, vertreten insbesondere von dem palästinensischen Amoräer Jochanan b. Nappacha ³⁾. Von seinen beiden diesbezüglichen Aussprüchen, die von Chijja b. Abba tradiert werden, lautet der eine: „Gott sah, dass es der Gerechten nur wenige gibt, deshalb verpflanzte er sie in jedes einzelne Geschlecht — denn es heisst 1 Sam 2, 8“ ⁴⁾. Nach Jochanans Meinung war also die Nachfolge der Gerechten bereits ein Bestandteil des göttlichen Schöpfungsplanes. Diese Ansicht liegt auch einer öfters vorkommenden Aggada, deren Urheber sich nicht mit Sicherheit ermitteln lässt, zugrunde: Als Adam noch als ein lebloser Klumpen dalag, zeigte ihm Gott alle zukünftigen Geschlechter und ihre gerechten Führer ⁵⁾.

¹⁾ מאבדין את העולם: Mech. RSBJ p. 109; Aboth V, 1; GenR X, 85 sq.; Tanch. B. bereschith 11; PesR XXIII, 117 a. — מעמידין את העולם: Tanch. B. wajjeschab 2. — שהצדיק מעמיד את יסודו AbBer L, 42 b.

²⁾ מטיבין לעולם: Midr. Tan. p. 182; dagegen stürzt das Treiben der Frevler die Welt in Bedrängnis (שהן מצירין לעולם, ibid.). Gleichbedeutend sind die in der Parallelstelle Sifre Dt § 306 p. 331 gebrauchten Partizipia מרייחין (scil. die Gerechten) und דוחקין (scil. die Frevler).

³⁾ Die Lehre von der *successio* findet sich schon in tannaitischen Quellen, vgl. S. 151 f.

⁴⁾ ראה הקב"ה שהצדיקים מועטין עמד ושתלן בכל דור ודור שנא' כי לה' מצוקי ארץ וגו' Joma 38 b. Raschi bemerkt dazu: „Gott verstreute sie in alle Geschlechter, damit sie zu Fundamenten, zur Befestigung und zur Grundlage der Welt-erhaltung werden.“

⁵⁾ GenR XXIV, 231; ARN rec. A XXXI, 46 a; PesR XXIII, 115 a u.ö. Zur Präexistenz der Gerechten vgl. Hirsch, *Rabbinic psychology* 175 ff. und oben, S. 59. Häufig ist von der Präexistenz der drei Patriarchen die Rede;

Der andere Ausspruch Jochanans lautet: „Es scheidet kein Gerechter von der Welt, bevor ein anderer Gerechter seinesgleichen geboren wird, denn es heisst (Eccl 1, 5) 'Die Sonne geht auf, die Sonne geht unter'. Bevor die Sonne Elis erloschen war, ging die Sonne Samuels auf' ¹⁾. In einem Ausspruch des Abba b. Kahana, eines Schülers Jochanans, werden mehrere Beispiele aufgezählt ²⁾: An dem Tage, wo Akiba starb, ist Jehuda I. geboren worden; am Todestage Jehudas ist Adda b. Ahaba geboren worden ³⁾; bevor Gott die Sonne Moses untergehen liess, liess er die Sonne Josuas aufgehen; bevor die Sonne Josuas sank, ging die Sonne Othniels auf.

Häufig ist die Meinung anzutreffen, dass es in jeder Generation eine ganz bestimmte Anzahl der Gerechten gibt, die das Fortbestehen der Welt sichern. So wird zunächst die Zahl drei angegeben:

in GenR I, p. 6 (& parall.), wo zwischen ideeller und reeller Präexistenz unterschieden wird (יש מהם שנבראו ויש מהם שעלו במחשבה להבראות), werden die Väter in der letzteren Gruppe genannt. Nach GenR LXVIII, 788; LXXXII, 978; NumR IV. 1, 10 d; Chull. 91 b war Jakobs Abbild (איקונין) von Uranfang an auf dem Gottesthrone eingraviert. Diese Vorstellungen haben auch die islamische Lehre von der Präexistenz Muhammads und der heiligen Familie beeinflusst, vgl. darüber Goldziher, ZA XXII (1908) 324 ff. Auf S. 326 zitiert Goldziher eine Stelle aus der Traditionssammlung des Kulīnī, wonach die Seelen der Familie Muhammads 2000 Jahre vor ihren Körpern erschaffen worden seien. Auch dies dürfte jüdischen Ursprungs sein — im Midr. Ps XC. 12, 196 a (u.ö.) heisst es nämlich: „Sieben Dinge gingen der Welterschöpfung um 2000 Jahre voraus: die Tora, der Thron der Herrlichkeit, das Paradies, die Hölle, die Umkehr, der himmlische Tempel und der Name des Messias.“ Die Zahl 2000 (A. J. Wensinck, *The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth*, 1917, p. 19 wusste sich diese Zahl nicht zu erklären) beruht auf der zweimaligen Wiederholung des Wortes „Tag“ in Prov 8, 30 (auf diese Stelle beruft sich Midr. Ps l.c. fol. 196 b). Ein Tag Gottes sind 1000 Jahre (Ps 90, 4 — vgl. auch PesR I, 4 b; ibid. XL, 167 a; Synh. 97 a u.ö.), in Prov 8, 30 ergibt folglich 2000 Jahre. Der tausendjährige Tag Gottes findet sich auch im Koran 22, 46 (Ahrens, ZDMG LXXXIV, 1930, S. 169 verweist auf die Parallele 2 Petr 3, 8); in einem Ḥadīṭ (al-Tirmidī II, 57) heisst es: *yadhūlu'l-ḥaḡarā'u 'l-muslimūna 'l-ḡannata qabla aḡniyā'ihim bi-niṣfi yaumin wa-huwa ḥamsami'atu 'āmin* „die armen Muslime werden um einen halben Tag früher als die reichen in das Paradies eintreten, das sind 500 Jahre“. Adam verbrachte im Paradies einen halben Tag, d.i. 500 Jahre: Ibn Sa'īd I/1, 12, lin. 10.

¹⁾ Joma 38 b; Kidd. 72 b: **אין צדיק נפטר מן העולם עד שנברא צדיק כמותו שנאמר וזרח השמש ובא השמש עד שלא כבתה שמשו של עלי וזרח שמשו של שמואל הרמתי**

²⁾ GenR LVIII, 619 sqq.; EcclR I. 5, 3 a; Midr. Sam VIII. 9, 15 b sq. (anonym); abweichend MG Gen 23, 1 p. 365 sq.

³⁾ Nach der Nennung Adda b. Ahaba's werden noch weitere paläst. Amoräer aufgezählt. Dieser Passus ist in der obenstehenden Übersetzung ausgelassen worden, da es sich hierbei um eine Interpolation handelt, vgl. Bacher. AgPA II, 477 f.

„Nie fehlt es dem Volke Israel an drei Gerechten wie Abraham, Isaak und Jakob, wie Chananja, Misael und Asarja ¹⁾. Am häufigsten findet sich jedoch die Ansicht, dass es in jeder Generation dreissig solcher Gerechten gebe, entsprechend dem Zahlenwert des Wortes **יהיה**, Gen 18, 18. Nach der Meinung des Josua b. Levi leben von diesen dreissig Gerechten achtzehn im Lande Israel, falls das Volk Verdienste hat, und zwölf ausserhalb des Landes; es gilt als ein gutes Zeichen, wenn das Land Israel achtzehn Gerechte hervorbringt ²⁾. Ähnlich lautet ein Ausspruch Mani's: „Die Welt kann nicht ohne dreissig Gerechte gleich Abraham bestehen. Manchmal befindet sich die Mehrheit von ihnen in Babylonien und die Minderheit im Lande Israel, manchmal die Mehrheit im Lande Israel und die Minderheit in Babylonien; es ist ein gutes Zeichen für die Welt, wenn sich die Mehrheit im Lande Israel befindet“ ³⁾. In einem Ausspruch, der von seinen Tradenten Hiskijja und Jirmeja dem Tannaiten Simeon b. Jochai zugeschrieben wird ⁴⁾, heisst es, Gott habe Abraham durch einen Schwur versichert, der Welt würde es nie an dreissig Gerechten seinesgleichen mangeln. Dieser Ausspruch wird auch im Namen Acha's ⁵⁾, Berechja's ⁶⁾ und Alexanders ⁷⁾ überliefert. Mit diesen dreissig Gerechten sind zweifellos die „schützenden Gerechten“ (**מונים של צדיקים**) identisch, die seit Abraham in der Welt vorhanden sind ⁸⁾. Simon b. Jehozadak meinte auf Grund von Hos 3. 2, es gebe fünfundvierzig Gerechte, durch welche die Welt besteht; dreissig in Palästina und fünfzehn in Babylonien ⁹⁾.

Alle diese Angaben gehen auf palästinensische Amoräer zurück.

¹⁾ NumR III. 1, 8 b (weitere Stellenangaben aus mir unzugänglichen Quellen bei Marmorstein, *Merits*, S. 133 Anm. 70).

²⁾ Midr. Ps V. 5, 26 b.

³⁾ j. AZ 40 c: **אין העולם יכול להיות פחות משלושים צדיקים כאבינו אברהם ומה טעם, אברהם היה יהיה (Gen 18, 18) יהי'ה מיניין שלשים. פעמים שרובן בבבל ומיעוטן בארץ ישראל. פעמים שרובן בארץ ישראל ומיעוטן בבבל. סימן יפה לעול בשעה שרובן בארץ.**

Ähnlich GenR XCVIII, 1260 im Namen Rabs (vgl. Bacher, *Rabbanan* S. 63, Anm. 3).

⁴⁾ PesRK X, 88 a; kürzer und in einem anderen Zusammenhange: GenR XXXV, 330. Zur Frage der Urheberchaft vgl. Bacher, AgTa II, 47 Anm. 5.

⁵⁾ Tanch. wajjera 13; ibid. mikkez 10.

⁶⁾ GenR XLIX, 501.

⁷⁾ l.c. p. 502.

⁸⁾ GenR XLIV, 429; CantR I. 14, 12 d; vgl. Bacher, AgPA I, 469.

⁹⁾ Chull. 92 a MG Gen 18, 18 p. 305 (*homer* in dem Hosea-Vers = 30 Sea, *letekh* = 15 Sea: Raschi zu Chull. l.c., vgl. auch Synh. 96 b unt.)

Der Babylonier Abaje meinte dagegen, es seien sechsunddreissig Gerechte, an denen es der Welt nie fehle, und die alltäglich das Antlitz der Schechina empfangen ¹⁾. Die Zahl sechsunddreissig hat sich im Volksglauben der nachtalmudischen Zeit allein durchgesetzt. Die „36 verborgenen Gerechten“ (לו צדיקים נסתרים), die „Lamedwunikes“ des jüdisch-deutschen Volksmundes spielen eine grosse Rolle in der Legende bis in die Neuzeit hinein ²⁾.

Es ist wohl kaum anzunehmen, dass die Zahl sechsunddreissig tatsächlich aus Jes 30, 18 (vgl. Anm. 1) hergeleitet ist. Vielmehr dürfte es sich um eine nachträgliche Anknüpfung handeln, wobei die vorgetragene Lehre nicht aus dem Bibeltext heraus, sondern in ihn hineininterpretiert ist. Mit einem ähnlichen Sachverhalt wird man bei einem grossen Teil der rabbinischen Aggada rechnen müssen ³⁾. Der Meinung Abaje's scheint die astrologische Lehre von den 36 Dekanen zugrunde zu liegen ⁴⁾. Unter den Dekanen verstand man im alten Ägypten bestimmte Sterne und Sternbilder, die zur Festlegung der Nachtstunden und der Zehntagewoche seit sehr alter Zeit verwendet wurden. Sie galten als Beschützer der von ihnen regierten Stunden ⁵⁾; sie wurden als Götter aufgefasst und als „die Lebenden, Schiffsfahrer, Boten ihrer Majestät, Gefolge der Jahres- und Dekanenkönigin Sothis“ bezeichnet. Später erhielten je drei dieser Dekane einen Vorsteher; es entstanden also zwölf Genossenschaften (aus je drei Dekanen gebildet) mit ihren zwölf Vorstehern. Daraus erklärt sich die spätere, von der hellenistischen Astrologie vorgenommene Verteilung der Dekane unter die zwölf Tierkreisbilder, wobei einem jeden Dekan die Herrschaft über 10 Grade des Tierkreises zukam. Man bezeichnete sie als „die 36

¹⁾ Sukka 45 b: לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכניה בכל יום שנא' אשרי כל חוכי לו בכול דרא. Die Parallelstelle Synh. 97 b liest בכל דרא. S. Edels zu Synh. l.c. meint, in dem Jesaja-Vers (30, 18) sollte es eigentlich חוכי statt לו חוכי heissen: die ungewöhnliche Konstruktion sei der Anlass gewesen, weshalb man das לו seinem Zahlenwert nach gedeutet hatte. Zu der Zahl 36 in Abaje's Ausspruch sei nebenbei auf eine Stelle bei J. v. Görres, *Christliche Mystik* (2. Aufl. 1836 ff.) Bd. IV, 2. Abt. S. 442 hingewiesen; daselbst ist von drei Ordnungen bei einer gewissen Art von Hexensabbat die Rede, von welchen „die erste wolle nur Genuss und Einigung mit Gott, deren seyen 36 ...“.

²⁾ Vgl. S. A. Horodezky, *החסידות והחסידים* (Berlin 1922) pp. 8, 90 sq.

³⁾ Auf zwei analoge Fälle macht Moore (II, 168; III, 164) aufmerksam.

⁴⁾ Zum folgenden vgl. W. Gundel, Art. „Dekane“ bei Pauly-Wissowa, Suppl. VII, 1940, 116 ff. und F. Boll, *Sternglaube und Sterndeutung* (4. Aufl. 1931) 59 f.

⁵⁾ Erman-Ranke p. 397.

Götter" schlechthin; sie hiessen ferner auch „die mächtigen Führer“, „die 36 Weltelemente“, „die Weltenherren“ und „die Aufseher und Wächter des Weltalls“. Dabei behielten sie den Charakter der Sendboten und Diener anderer Götter und wurden auch einfach „die Boten“ (ἄγγελοι) bezeichnet ¹⁾. Eine verwandte Lehre von den Welthütern scheint auch bei den Manichäern vorhanden gewesen zu sein; in einem chinesischen Turfan-Fragment heisst es nämlich:

„Ferner rufen wir an: die vierzig starken Gesandten, ²⁾
 samt den sieben festen geschmückten Säulen,
 die den einzelnen Himmelsgebieten selbst Stütze
 und Halt gewähren . . .“

Auch hier haben wir es offensichtlich mit einer Art Hilfsgötter ³⁾ zu tun, denen, ähnlich wie den Dekanengottheiten und den Zadikim, der Schutz der Welt anvertraut ist.

In den Vorstellungskreis von den Beschützern der Weltordnung gehört ferner die şūfische Lehre von den *abdāl*, die teils auf jüdische, teils auf andere Einflüsse ⁴⁾ zurückzugehen scheint. Unter den *abdāl* ⁵⁾ versteht man eine der Rangstufen der heiligen Männer ⁶⁾, die unerkannt unter den Menschen leben und durch ihren Einfluss an der Aufrechterhaltung der Weltordnung teilnehmen. In den Angaben über die einzelnen Rangstufen der Hierarchie und über die Zahl ihrer Glieder herrscht in den muslimischen Quellen eine grosse Mannigfaltigkeit. Nach al-Huǧwiri ⁷⁾ sind die Heiligen die

¹⁾ Die 36 Dekane begegnen uns auch im Testament Salomos (Ch. C. McCown, *The Testament of Solomon*, Leipzig 1922); Kap. XVIII, 2 (p. 51*) sprechen sie zu Salomo: ἡμεῖς ἐσμεν τὰ τριάκοντα ἕξ στοιχεῖα, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τοῦτου. Darauf (XVIII, 4 sqq.) stellen sie sich einzeln vor — so sagt z.B. der erste: ἐγὼ δεκανὸς α' τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου, ὃς καλοῦμαι 'Ρύαξ. Doch in dieser Schrift werden die Dekane als böse und feindliche Wesen aufgefasst, als Urheber verschiedener Übel und Krankheiten. Die Dekane werden u.a. auch bei Bardesanes, *Liber legum regionum* (ed. Nau, *Patrol. syr.* I/2, 1907, col. 600, lin. 18 sq.) erwähnt.

²⁾ Waldschmidt-Lenz, *Manichäische Dogmatik* (SB Preuss. Ak. d. W. 1933) p. 487.

³⁾ l.c. p. 516.

⁴⁾ M. E. Blochet, *JA* IXe série, t. XIX (1902) 489-531; t. XX (1902) 49-111 dachte vor allem an iranische Einflüsse.

⁵⁾ Vgl. Goldziher, *Enz. d. Islam* s.v. *Abdāl*; R. A. Nicholson, *Handwörterb. d. Islam* (1941) s.v. *Badal*; weitere Literaturangaben in den beiden Artikeln.

⁶⁾ Es können aber auch Frauen sein, vgl. Ibn al-ʿArabī, *Futuḥāt al-makkīya* II, 9, Zeile 3-4. S. auch unten, Anm. 37.

⁷⁾ al-Huǧwiri, *Kašf al-maḥḥūb* (übers. R. A. Nicholson, Leiden-London 1911) p. 213 f.

Nachfolger der Propheten; um ihretwillen erhält die Welt den Regen und gedeiht die Vegetation, ihnen verdanken die Muslime den Sieg über ihre Feinde. Unter diesen Heiligen gibt es Viertausend, die sowohl den Menschen als auch einander unbekannt sind. Über diesen stehen aber diejenigen, welche die Macht des Bindens und des Lösens innehaben, die Offiziere des göttlichen Hofes ¹⁾. An ihrer Spitze steht der „Pol“ (al-quṭb — auch al-ghauth, „Hilfe“ genannt); dann folgen drei „Hauptleute“ (al-nuqabā'), vier „Pflöcke“ (autād), sieben abrār, vierzig abdāl und dreihundert aḥyār ²⁾. Nach Ibn al-ʿArabī ³⁾ stehen dem „Pol“ die beiden Imāme gleich zwei Wesiren zur Seite ⁴⁾; dann folgen die vier „Pflöcke“, welche die vier Himmelsrichtungen regieren, ferner die sieben abdāl, denen der Schutz der sieben Klimata anvertraut ist ⁵⁾ usw.

Von diesen Rangstufen sind es die abdāl und die autād, die uns hier interessieren. Die Zahl der ersteren wird mit sieben ⁶⁾, vierzig oder siebzig angegeben. So heisst es in einem Ḥadīth ⁷⁾: „Die abdāl wohnen in Syrien, und es sind vierzig Männer; sobald einer von ihnen stirbt, ersetzt ihn Gott durch einen anderen Mann. Durch sie wird der Regen gespendet, Hilfe gegen die Feinde gewährt und die Strafe von den Bewohnern Syriens abgewendet“. Nach einer

¹⁾ Ġāmī, *Nafahāt al-uns* (Ausg. Lucknow) p. 17: ahl-i ḥall u ʿaqd-and u sarhangān-i dargāh-i Haqq and.

²⁾ Ein Ḥadīth bei Abū Nuʿaim I, 7 zählt 500 ḥiyār und 40 abdāl; dasselbe auch bei al-Suyūṭī, *Laʾālī* II, 177.

³⁾ *Futuḥāt* II, 8 lin. 13 sqq.

⁴⁾ ibid. lin. 26.

⁵⁾ Sieben abdāl zählt auch *Tāğ al-ʿarūs* VII, 233; Ġurġānī, *Taʿrīfāt* (ed. Flügel, 1845) p. 22. Zu den Merkmalen der abdāl gehört (nach *Tāğ*, l.c.) der Umstand, dass ihnen die Nachkommenschaft versagt bleibt. Ibn al-ʿArabī (l.c. p. 9, lin. 20 sq.) behauptet, er habe alle sieben abdāl in Mekka gesehen. ʿAbd al-Maġīd b. Salāma, ein Freund des Ibn al-ʿArabī, habe einen der abdāl gefragt, wodurch sie diesen Rang erlangt hatten. Dieser antwortete: Durch jene Vier, welche Abū Ṭālib al-Makkī (der Verfasser des *Qūt al-qulūb*) erwähnt hatte — d.h. durch Hungern, Wachen, Schweigen und Einsamkeit (*Futuḥāt* l.c. lin. 24 sq.).

⁶⁾ S. die vorangehende Anm.

⁷⁾ Ibn Ḥanbal, *Musnad* II, 171 No. 896: **الابدال يكونون بالشَّام وهم أربعون رجلاً، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً، يسقى بلم الغيث وينتصر بلم على الأعداء ويصرف عن أهل الشَّام بلم العذاب**

anderen Tradition ¹⁾, welche die Zahl der abdāl ebenfalls mit vierzig angibt, gibt es deren zweiundzwanzig in Syrien und achtzehn in Irāq. Nach einer Angabe im Lisān al-‘Arab ²⁾ gibt es siebzig abdāl; davon vierzig in Syrien und dreissig in den übrigen Ländern.

Diese beiden Traditionen haben eine auffallende — und gewiss nicht zufällige — Ähnlichkeit mit den obenerwähnten Aussprüchen Josua b. Levi's, Mani's und Simon b. Jehozadak's (vgl. oben, S. 136). Die gegenseitige Ähnlichkeit beruht nicht bloss auf den Angaben über die schützende Macht der abdāl auf der einen und der Zaddiqim auf der anderen Seite; es sind besonders die Angaben über die Aufenthaltsorte der abdāl und der Zaddiqim — Syrien und Iraq in den islamischen, Palästina und Babylonien in den jüdischen Quellen —, die sich gegenseitig genau entsprechen. Der Umstand, dass sich zwischen den Zahlenangaben der jüdischen und der islamischen Überlieferungen eine solche Übereinstimmung nicht feststellen lässt, dürfte nicht sehr ins Gewicht fallen, denn die Zahlenangaben schwanken ja in den jüdischen Quellenaussagen selbst.

Es muss angenommen werden, dass in der islamischen Lehre von den abdāl jüdische Einflüsse vorhanden sind; die soeben erwähnten Traditionen wird man als direkte Entlehnungen aus dem Judentum bezeichnen müssen. Dagegen lässt sich das islamische Ideengut von der Hierarchie der awliyā' — deren eine Rangstufe eben die abdāl bilden — nicht restlos auf jüdische Vorstellungen zurückführen. Hierbei handelt es sich wohl um ein Produkt des islamischen Synkretismus, wobei das jüdische Gedankengut mehr oder weniger ausschlaggebend war. Auf die Wahrscheinlichkeit, dass auch die jüdischen Vorstellungen ihrerseits auf fremde Einflüsse zurück-

¹⁾ Suyuṭī, *Laṭā'ī* II, 178: **البدلاء أربعون، إثنان وعشرون بالشام وثمانية عشر بالعراق، كلما مات واحد منهم أبدل الله مكانه للساعة فإذا جاء أمر الله قبضوا كلهم فعند ذلك تقوم الساعة** In dem darauf folgenden Ḥadīṭ heisst es: „Die abdāl sind vierzig Männer und vierzig Frauen. Sobald ein Mann stirbt, ersetzt ihn Gott durch einen anderen Mann; sobald eine Frau stirbt, ersetzt sie Gott durch eine andere Frau.“

²⁾ *Lisān* XIII, 51: **الأبدال قوم من الصالحين بالله يقيم الله الارض، أربعون في الشام وثلاثون في سائر البلاد لا يموت منهم أحد إلا قام مكانه آخر فذلك سمو ابدالاً**

gehen, ist bereits hingewiesen worden (S. 137). Eine direkte Entlehnung aus dem Judentum stellt auch der folgende Ḥadīth dar ¹⁾: „Nie wird es der Erde an dreissig (Männern) gleich Abraham, dem Freunde Gottes, fehlen. Durch sie erlangen (die Menschen) Verzeihung, Lebensunterhalt und Regen“. Diese Tradition hat ihren Vorbild in den oben (S. 136) zitierten rabbinischen Aussprüchen, wo es ebenfalls hiess, der Erde werde es nie an dreissig Gerechten gleich Abraham mangeln.

Wir wie gesehen haben, gehen die Angaben über die Zahl der abdāl weit auseinander. Eine grössere Einigkeit herrscht über diejenige Rangstufe der islamischen Heiligenhierarchie, deren Angehörige *autād* „Pflöcke“ oder *‘umūd* „Säulen“ ²⁾ genannt werden. Ihre Zahl wird in der Regel mit vier angegeben ³⁾; sie sind die Hüter der vier Himmelsrichtungen. Die Bezeichnung „Pflöcke“ stammt aus der koranischen Kosmologie — mit den Pflöcken sind die Berge gemeint, vgl. Sūra 78, 6-7:

„Haben wir nicht die Erde zum Lager und die Berge zu Pflöcken gemacht?“ Die Berge dienen zur Befestigung der Erdfäche, vgl. 21, 32 (ähnlich 31, 9):

„Und wir setzten festgegründete (Berge) in die Erde, damit sie nicht schwanke mit ihnen“. In den Prophetenviten des al-Kisā’i findet sich ein an Sūra 21, 32 anknüpfender Schöpfungsbericht, der eine genauere Schilderung des Vorganges enthält ⁴⁾: Als Gott die Erde erschaffen wollte, liess er das Wasser durch den Wind aufwühlen. Dem dabei entstandenen Schaum befahl er zu erstarren; daraus wurde das trockene Land. Die aufgewühlten Wellen blieben auf Gottes Geheiss stillstehen, und aus ihnen entstanden die Berge. Diese machte Gott zu den Pflöcken der Erde (p. 9, 2: fa-ḡa‘alahā

¹⁾ Suyūṭī, *La’ālī* II, 177: لَنْ يَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ ثَلَاثِينَ مِثْلَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ الرَّحْمَنِ بِمَنْ يَعْفُونَ وَبِمَنْ يَرْزُقُونَ وَبِمَنْ يَعْطُونَ

²⁾ Goldziher, l.c. (Anm. 27).

³⁾ Nach der Lehre des nordafrikanischen Mystikers al-Šādilī gibt es 40 autād, vgl. Haneberg, ZDMG VII (1853) 22. Gazzālī sagt (*al-Munqid min al-ḡalāl*, zit. bei Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques* ... Paris 1842, p. 22): „In jedem Zeitalter gibt es eine Anzahl Gottesmänner, von denen Gott nie die Erde leer sein lässt, denn sie sind die Pflöcke der Erde; durch ihren Segen (oder besser: durch ihre *baraka*) kommt die Barmherzigkeit über die Bewohner der Erde herab, wie es in der Überlieferung heisst: Durch sie erhaltet ihr Regen und Ernährung.“ Gazzālī bezeichnet also als „Pflöcke“ nicht nur eine besondere Rang-Stufe, sondern die Gesamtheit der in jedem Zeitalter vorhandenen Heiligen.

⁴⁾ *Qīṣaṣ al-anbiyā’* p. 8 sq. Vgl. auch Ta’labī, *Qīṣaṣ* p. 4.

autād al-arḍ — mit Berufung auf die zit. Koranstelle), denn „gäbe es keine Berge, wodurch wäre die Erde mit ihren Bewohnern besetzt worden?“¹⁾).

Auch im rabbinischen Schrifttum werden die Gerechten — vor allem die drei Patriarchen — als „Pflöcke“ (יתדות), „Säulen“ (עמודים) und „Berge“ (הרים) bezeichnet. Die Bezeichnung des Zaddik als „Säule“ stammt aus einer kosmologischen Vorstellung, die sich die Erde als eine auf einer Anzahl von Säulen ruhende Scheibe dachte. Der kosmologische Hintergrund der Bezeichnung ist in den rabbinischen Quellen noch deutlich erkennbar. Eleasar b. Schammua wandte sich gegen die Annahme, dass die Welt auf zwölf, bzw. sieben Säulen ruhe, mit den Worten: „Die Welt steht auf einer einzigen Säule, und diese heisst Zaddik, denn es steht geschrieben Prov 10, 25“²⁾. Eine Schwurformel, die im Midrasch³⁾ erwähnt wird, lautet: „Bei dem, der die Welt auf drei Säulen gegründet hat!“ Nach einer Meinung sind unter den drei Säulen die drei Patriarchen zu verstehen, nach der anderen Meinung dagegen Hananja, Misael und Asarja. Den ursprünglichen Sinn dieser Schwurformel hat S. Lieberman⁴⁾ erschlossen; er wies auf eine Stelle bei Plutarch (quaest. conviv. VII. 4, 704 B) hin, wo es heisst: μίμνημα τῆς γῆς ἡ τράπεζα εἶναι. Gemeint ist der antike dreibeinige Tisch (vgl. oben, S. 95); die drei Säulen entsprechen also den drei Beinen der als ein Tisch gedachten Welt⁵⁾. In den Pseudoklementinen⁶⁾ werden Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Mose als ἑπτὰ στύλοι ὑπάρξαντες κόσμῳ bezeichnet. Dahinter steht die Vorstellung von dem auf sieben Säulen ruhenden Weltgebäude⁷⁾.

¹⁾ al-Kisā'ī p. 9, 3: فلولاً للجبال لما ثبتت الأرض بأهلها

²⁾ Chag. 12 b.

³⁾ CantR VII. 8, 38 a; Midr. Ps I. 15, 8 a: הדא היא דברייטא משתבעין ואמרין במאן דאקים עלמא על תלתא עמודים. אית דאמרי אברהם יצחק ויעקב אינון ואית דאמרין אלו הן חנניה מישאל ועזריה

⁴⁾ *Greek in Jewish Palestine* (1942) p. 107.

⁵⁾ Im Midr. Tadsche, Abschn. 2 (BHM III, 164 f.) wird die Stiftshütte als Abbild des Kosmos dargestellt; der Tisch entspricht hierbei der Erde (165, 3: כנוד הארץ נעשה השולחן). Auch Theodor von Mopsuestia nennt die Stiftshütte „des Abbild der ganzen Welt“ (zit. bei Wensinck, *The ideas etc.* (wie oben, S. 135) p. 52). Die Erde als eine Tischplatte (τράπεζα) findet sich schon bei Anaximenes, Fragm. A 20, vgl. W. Kranz, *Hermes* 73 (1938) 119. Über den Tempel als kosmisches Bauwerk vgl. Gressmann, *Messias* p. 170 f. Boström, *Proverbiastudien* (1935) p. 6.

⁶⁾ XVIII, 14 ed. Dressel, Göttingen 1853; vgl. dazu W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1905) 172 f.

⁷⁾ Vgl. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* II (1910) 619 ff.; Boström,

Auch bei der Bezeichnung des Zaddik als „Berg“ ist der kosmologische Hintergrund deutlich ¹⁾: „Wie diese Berge das Urmeer niederdrücken, so dass es nicht emporsteigen und die Welt überfluten kann, so drücken auch die Gerechten die Strafgerichte nieder, so dass diese nicht über die Welt kommen und sie verbrennen können“ ²⁾. Die Funktion der Berge wird man sich hier ähnlich wie in der koranischen Kosmologie denken müssen; dort dienten die Berge zur Verankerung der auf dem Urmeer schwimmenden Erdfläche. Nach Prov 8, 29 wurden die Berge ins Wasser eingesenkt ³⁾; ihre Gründe reichen bis zu dem Urmeer, über dem sie befestigt sind ⁴⁾ und das sie durch ihren Gewichtsdruck am Emporfluten hindern.

Es sind vor allem die drei Patriarchen, die öfters „Berge“ genannt werden ⁵⁾; die vier Urmütter heissen „die Hügel“ (גבעות) ⁶⁾. Auf diese Bezeichnung der Patriarchen bezieht sich die folgende Midraschstelle ⁷⁾: „Vom Uranfang an suchte Gott die Welt auf einem Fundament zu gründen, doch fand er keins, bis die Väter auftraten. Dies gleicht einem König, der eine Stadt bauen wollte. Als man auf sein Geheiss den Bauort ausgesucht hatte, kam er, um den Grundstein zu legen; doch das Wasser stieg auf aus der

a.a.O. S. 5 ff. Auch die manichäische Kosmologie kennt diese sieben Säulen, vgl. F. W. K. Müller, *Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift* II, p. 42 (Abh. d. kgl. Preuss. Ak. d. W. 1904) und die oben, S. 138 zitierte Stelle, wo die Bezeichnung „Säulen“ wohl auch im bildlichen Sinne zu fassen ist.

¹⁾ Zur Bezeichnung der *autād* als „Berge“ vgl. Ibn al-‘Arabī, a.a.O. S. 8:

وهؤلاء [يعنى الأوتاد] قد يعبر عنهم بالجبال لقوله تعالى (78,6) أمر نجعل

الأرض مهاداً والجبال أوتاداً

ומה ההרים הללו נכבשים על התהום שלא יעלה ויציף את העולם כך ²⁾ ומה הצדיקים נכבשים על הפורעניות שלא יצאו וישרפו את העולם GenR XXXIII, 300; PesRK IX, 73 b; Tanch. B. Noah 8; Tanch. emor 5; vgl. auch LevR XXVII. 1, 38 d; Midr. Ps XXXVI. 5, 125 b.

³⁾ Vgl. Raschi und Ibn Esra z. St., sowie Wensinck a.a.O. S. 2 ff.

⁴⁾ Vgl. Raschi zu Jona 2, 7.

⁵⁾ ExR XV. 7, 27 a (nur der erste Teil des Gleichnisses ist oben übersetzt worden); Jelmadenu in Jalkut Num 23, § 766. Auf dieses für das Verständnis von Matth 16, 18 wichtige Gleichnis hat schon A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (1876) S. 194 f. hingewiesen.

⁶⁾ Mech. RSBj p. 82; Midr. Tan. p. 217; Sifre Dt § 353 p. 414 (zu 33, 15); j. Synh. 27 d; b. RH 11 a; LevR XXXVI. 6, 53 c; PesRK III, 22 a.

⁷⁾ ExR XV. 7, 27 a (nur der erste Teil des Gleichnisses ist oben übersetzt worden); Jelmadenu in Jalkut Num 23, § 766. Auf dieses für das Verständnis von Matth 16, 18 wichtige Gleichnis hat schon A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (1876) S. 194 f. hingewiesen.

Tiefe und liess die Grundlegung nicht zu. Wiederum kam er, um auf einem anderen Orte den Grund zu legen — aber das Wasser unterwühlte den Grund. Schliesslich kam er zu einem Orte, wo er einen grossen Felsen fand. Da sprach er: 'Hier, auf diesem Felsen will ich die Stadt gründen!' ". Abraham wird „der hohe Berg“ genannt ¹⁾; mit dem „Myrrhenberg“ (Cant 4, 6) ist er, das Haupt aller Gerechten, gemeint; der „Weihrauchhügel“ (ibid.) ist Isaak ²⁾. Auch der Messias heisst „der hohe Berg“, weil er grösser ist als die Väter ³⁾.

Etwas seltener ist die Bezeichnung der Gerechten als „Pflöcke“. Auch sie wird zunächst auf die Patriarchen angewendet ⁴⁾ und hat ihren Vorbild in Sach 10, 4 ⁵⁾. Der Hintergrund dieser Bezeichnung ist ebenfalls in der Kosmologie zu suchen; die Welt wird als ein Bau, bzw. als ein Zelt ⁶⁾ gedacht, dessen Festigkeit von der Beschaffenheit der Pflöcke abhängig ist. Bei der Übertragung des ursprünglich kosmologischen Bildes in die politische Sphäre versinnbildlicht das Zelt nicht mehr das gesamte Weltgebäude, sondern die Volksgemeinschaft; die Zeltpflöcke sind die Führer des Volkes. In diesem Sinne wird das Bild in den Versen des altarabischen Dichters al-Afwah al-Audī auf die Stammesgemeinschaft angewendet ⁷⁾:

„Führerlose Leute, die kein Oberhaupt haben, können nicht
gedeihen
und es ist kein Oberhaupt da, wenn die Törichten unter ihnen
die Führung haben.

Denn das Zelt kann nicht ohne Zeltstöcke aufgeschlagen werden,
es gibt aber keine Zeltstöcke, wenn die Zeltpflöcke nicht fest
eingeschlagen sind.

Verbinden sich aber die Pflöcke und die Zeltstöcke
eines Tages, dann hat man erreicht, was man erstrebte“.

¹⁾ Tanch. toledoth 14; PesR III, 10 a.

²⁾ CantR IV, 6, 26 d: **זה אברהם שהוא ראש לכל צדיקים, גבעת**
הלבונה זה יצחק

³⁾ Tanch. B. toledoth 20; Tanch. ibid. 13.

⁴⁾ GenR XLIII, 422: **אברהם יצחק ויעקב שלש יתדות גדולות שבעולם**

⁵⁾ Diese Bezeichnung für die Häupter des Volkes ist auch im Arabischen gebräuchlich, vgl. *Tāǧ al-ʿarūs* II, 521 (= *Lisān al-ʿarab* IV, 457): *al-awṭād min al-bilād ruʿasāʾuhā*.

⁶⁾ Vgl. dazu Boström, a.a.O. S. 8 f. (mit zahlreichen Parallelen) sowie das Gleichnis unten, S. 145.

⁷⁾ Arab. Text bei Nöldeke-Müller, *Delectus vet. carmin. arab.* (1910) p. 4: auch bei Nuwairī, *Nihāya* III, 62; ein Gleichnis vom Zeltbau findet sich bei Abū Nuʿaim II, 126, 22; 283, 19; VI, 19, 11.

Das Zelt ist die Stammesgemeinschaft, doch mit den Pflöcken sind hier nicht die Häuptlinge gemeint — diese werden durch die Zeltstöcke versinnbildlicht —, sondern die einfachen Stammesmitglieder.

Das Bild vom Zelt, ins Politische umgebogen, liegt auch einer Erzählung in b. Taan. 24 a zugrunde ¹⁾. Dasselbst wird berichtet, der Patriarch Jehuda II. habe zur Zeit der Dürre das Fasten angeordnet und um Regen gebetet. Als aber der Regen trotzdem nicht kam, sprach er: „Welch ein Abstand zwischen Samuel von Rama ²⁾ und Jehuda, dem Sohne Gamaliels! Wehe der Generation, die so (d.h. mit Hilfe eines derartig mangelhaften Zeltpflockes) aufgeschlagen ist!“ ³⁾.

Ein Zeichen dafür, dass in einer Generation Gerechte vorhanden sind, ist das Ausbleiben des Regenbogens. Dieser ist ein Erinnerungszeichen an das Versprechen Gottes, nie wieder eine Sintflut über die Welt bringen zu wollen (Gen 9, 11. 15). Wenn es in einer Generation Gerechte gibt, welche die Welt durch ihre Verdienste zu stützen und die Strafgerichte abzuwenden vermögen, dann bedarf die Welt dieses Zeichens nicht. Man zählte jedoch nur zwei solche Geschlechter, die ihr Fortbestehen nicht allein der Barmherzigkeit Gottes, sondern den Verdiensten der eigenen Gerechten verdankten. Nach der Meinung des R. Hiskijja waren es die Generation des Königs Hiskijja und die des R. Simeon b. Jochai, in welchen sich der Regenbogen nicht gezeigt hatte; nach R. Judan waren es die Geschlechter des Königs Hiskijja und der Männer der Grossen Versammlung ⁴⁾. In einer Legende ⁵⁾ wird erzählt, wie sich einmal R. Josua b. Levi und der Prophet Elia gemeinsam mit der mündlichen Lehre beschäftigten; als sie zu einer Halacha des

¹⁾ Darauf hat schon Bacher, AgPA III, 581 Anm. 4 hingewiesen.

²⁾ Vgl. 1 Sam 12, 17 f.

³⁾ תקע als terminus technicus des Zeltaufschlagens: Gen 31, 25 u.ö. Das Wort יתד bezeichnet aber auch einen Pflock, der in die Wand eingeschlagen wird, vgl. Jes 22, 23 u. 25. In dieser Bedeutung findet sich das Wort in dem Gleichnis GenR XXV, 242; XL, 383; RuthR I. 4, 3 b, sowie in dem folgenden Ausspruch (j. Berach. 7 d): אדם שזכו לו אבתיו אשרי אדם שיש לו יתד במי להתלות בה

⁴⁾ GenR XXXV, 328 (vgl. j. Berach. 13 d). Zwei Generationen zählte man auf Grund der zwei fehlenden waw in dem Worte לדרת, Gen 9, 12; vgl. auch Raschi's Pentateuchkommentar z. St.

⁵⁾ GenR a.a.O. S. 328 f; PesRK X, 87 b; Midr. Ps XXXVI, 8, 126; MG Gen 9, 14 p. 187 f. Die einzelnen Versionen weichen stark voneinander ab.

R. Simeon b. Jochai gelangten, die dem R. Josua unklar war, sagte Elia: „Da ist der Urheber des Lehrsatzes, lasst uns eintreten und ihn fragen!“ Als Elia eintrat (scil. in die Gruft des R. Simeon), fragte ihn R. Simeon: „Wer ist mit dir?“ Elia antwortete, mit ihm sei R. Josua, der Grosse seines Geschlechts (גדול הדור), worauf R. Simeon: „Hat sich in seinen Tagen der Regenbogen gezeigt? Wenn ja, dann ist er nicht würdig, mein Antlitz zu schauen“.¹⁾

Ein Ausspruch des R. Simeon b. Jochai zeugt davon, dass dieser sich selbst für einen jener welterhaltenden Gerechten hielt ²⁾: „Wenn Abraham will, so soll er (die Generationen) von der seinigen an bis zu der meinigen ‘nahebringen’ ³⁾, und ich werde (die Generationen) von mir an bis zu dem König Messias ‘nahebringen’. Wenn er nicht will, so soll sich Ahia von Silo mit mir vereinigen, und wir werden (die Generationen) von Abraham an bis zu dem König Messias ‘nahebringen’ “.

¹⁾ Die Höhle, in der Simeon b. Jochai begraben war, befand sich in der Nähe — vgl. die Kommentare zu GenR l.c.

²⁾ GenR a.a.O. S. 329 f. (& parall.): **אי בעי אברהם מקרבה מגביה ועד גבי ואנא מקרב מגב עד מלכא משיחא, ואין לא בעי יצטרף אחייה השילוני עימי ואנן מקרבין מן אברהם עד מלכא משיחא**

³⁾ Das Piel (bzw. Pael) von **קרב** bezeichnet die Tätigkeit eines Fürsprechers oder Mittlers, vgl. Bloch in *Cohen-Festschr.* S. 713, Anm. 2 und Büchler, MGWJ 76 (1932) S. 440 (B. gibt die Bed. mit „den Gebannten oder Ferngehaltenen wieder heranziehen“ an). Auch Gott kann das Subjekt des Verbuns sein, z. B. Tanch. B. wajjera 38. In beiden Fällen handelt es sich um das Wiederherstellen der Gottesnähe (der Gerechte = der Nahe, vgl. oben S. 94 Anm. 1).

IX. DER TOD DES ZADDIK

I. DIE URSACHE DES TODES

Von den zahlreichen, z.T. einander widersprechenden Aussagen, welche die Frage nach dem Warum des Todes zu beantworten versuchen, sind es in der Hauptsache die folgenden Ansichten, welche im Zusammenhang mit dem Tode des Gerechten zu erwähnen sind:

a) Der Tannait R. Jehuda (b. Ilai) sprach: „Wenn jemand zu dir sagt: ‘Hätte Adam nicht gesündigt und von jenem Baume gegessen, würde er ewig leben?’, dann antworte ihm: ‘Da war ja Elia, der nicht gesündigt hatte, und deshalb ewig lebt’ ” ¹⁾. Nach Jehuda’s Meinung ist der Tod die Folge der individuellen Schuld; der Sündlose ist daher unsterblich. Diese Ansicht wird auch von dem palästinensischen Amoräer Ammi vertreten: es gibt keinen Tod ohne Sünde ²⁾.

b) In der Diskussion der babylonischen Gemara, die an den Ausspruch Ammis anknüpft, wird jedoch im entgegengesetzten Sinne entschieden ³⁾: es gibt Tod ohne Sünde. Hier handelt es sich um die auch sonst oft ausgesprochene Meinung, wonach die Sünde Adams als die Ursache des Todes für die Gesamtheit der von ihm abstammenden Geschlechter anzusehen ist ⁴⁾, sowohl der Gerechten als auch der Frevler ⁵⁾. Allerdings wusste man bloss vier Personen zu nennen, deren Tod als die Folge von Adams Sünde allein und

¹⁾ PesRK IX, 76 a; LevR XXVIII. 4, 39 c; Tanch. B. emor 12; Tanch. ibid. 9; EcclR III. 15, 11 c; MZ Eccl 3. 15, 62 a; MG Gen 2, 4 p. 69. Der erste Satz muss als Frage aufgefasst werden, vgl. die Version EcclR und Ez Josef zu Tanch. l.c.

²⁾ **אין מיתה בלא חטא**: Schabb. 55 a; LevR XXXVII. 1, 53 c-d; EcclR V. 4, 14 c. Von einer Anzahl Gerechter heisst es, dass sie lebendig in das Paradies eingegangen seien; sieben waren es nach DEZ Kap. 1 (p. 8 f. Tawrogi), Raschi zu BB 58 a, Eisenstein, *Ozar* 50 a. Neun waren es nach Jalkut Gen 5 § 42, Eisenstein l.c. 513 b. Dreizehn Personen, die den Tod nicht geschmeckt haben, nennt ein anon. Midrasch in Jalkut Ez 28 § 367.

³⁾ Obwohl die Ansicht Ammis im Grunde nicht widerlegt wird, vgl. Tosafoth Schabb. 55 b s.v. **וש״מ**.

⁴⁾ **אדם הראשון שאכל מן האילן גרם מיתה לכל**: Tanch. B. wa-etchannan 5; Tanch. ibid. 4 u.ö.

⁵⁾ Tanch. B. bereschith 29 u.ö.

nicht als selbstverschuldet gelten kann; es waren Benjamin, Amram, Isai und Kileab, die „durch den Rat der Schlange“ (בעטיו של נחש) sterben mussten¹⁾.

c) Zwischen den beiden genannten Anschauungsweisen steht die im syr. Bar. (54, 15. 19) ausgesprochene Meinung: zwar hat Adam den Tod in die Welt gebracht, aber seine Schuld ist doch nicht als die Ursache des Todes seiner Nachkommenschaft anzusehen, denn ein jeder von ihnen wiederholt den Sündenfall an sich selbst und zieht sich so den Tod schliesslich doch nur durch die eigene Verschuldung zu. Eine verwandte Anschauung findet sich auch im Midrasch²⁾: Bevor die Gerechten aus der Welt scheiden, werfen sie Adam vor, er sei die Ursache ihres Todes gewesen. Doch Adam antwortet ihnen: „Ich bin bloss einer einzigen Verfehlung (חטא) schuldig, unter euch gibt es aber keinen einzigen, der weniger als vier Sünden (עוונות) begangen hätte“. Adam nennt in diesem Midrasch seine eigene Schuld חטא, d.i. eine aus Versehen oder Unkenntnis begangene Verfehlung, also eine leichte Sünde. Die Schuld der Gerechten bezeichnet er dagegen als עון, d.i. als einen bewusst begangenen Frevel, eine schwere Sünde³⁾. Die der Antwort Adams zugrundeliegende Anschauung lässt sich etwa wie folgt wiedergeben: wenn der erste Mensch einer leichten Verfehlung wegen des Todes schuldig befunden wurde, um wieviel mehr sind es die Gerechten, deren Schuld nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ weit schwerwiegender ist.

Diese Stelle rechnet nicht mit der Möglichkeit der vollkommenen Sündlosigkeit eines Gerechten; ebenso halten Eccl 7, 21 und Apoc. Esdr. 5, 26 die Sündlosigkeit für unmöglich. Nach der Meinung des R. Acha ist es sogar für den Allerfrömmsten (חסיד שבחסידים) undurchführbar, der Sünde (עון) gänzlich fernzubleiben⁴⁾.

d) Eine weitere Gruppe bilden diejenigen Aussagen, welche den Tod nicht in kausalen Zusammenhang mit der Sünde stellen⁵⁾.

¹⁾ Bar. Schabb. 55 b; BB 17 a (vgl. Raschi z. St.); MG Gen 3, 24 p. 110.

²⁾ NumR XIX. 8, 80 d; Tanch. B. chukkath 39 (liest ארבע für הרבה); Tanch. ibid. 16. — Auch der Tod Moses und Aharons war die Folge ihrer Sünden: Simeon b. Eleasar, Bar. Schabb. 55 b. Mose starb wegen sechs Sünden: Tanch. wa-etchannan 6; DtR Lieberm. 39; BHM I, 117. Saul starb wegen fünf Sünden: Tanch. emor 2.

³⁾ Vgl. Joma 36 b und Moore I, 463. So auch im alttestamentlichen Sprachgebrauch, vgl. L. Köhler, *Theologie des AT* (2. Aufl. 1947) 157 f.

⁴⁾ LevR XIV. 5, 20 b.

⁵⁾ Vgl. Guttman, *Encycl. Judaica* s.v. Adam (I, 774).

So ist nach Josua b. Korchä¹⁾ der Todesengel schon am ersten Schöpfungstage erschaffen worden; die Sünde Adams diente Gott bloss als ein Vorwand, um den schon vorher beschlossenen Tod über die Geschöpfe verhängen zu können. Dasselbe Geschick ereilt sowohl den Gerechten wie den Frevler²⁾, dem Tode vermag niemand zu entinnen. „Selbst wenn der Mensch zum Himmel hinaufstiege, beflügelt wie ein Adler — sobald sein Lebensende herankommt, zerbrechen seine Flügel, und er fällt vor dem Todesengel hin wie das Vieh vor dem Metzger“³⁾.

e) Nach der Meinung Akiba's wird die Lebensdauer des Menschen bei seiner Geburt bestimmt. Hat er Verdienste, dann erreicht er das vorbestimmte Alter; wenn nicht, dann verkürzt man seine Lebenszeit. Nach der Meinung der Rabbanan wird das Leben im ersteren Falle verlängert, im letzteren Falle verkürzt⁴⁾. Diese Vorstellung von der vorausbestimmten Lebensdauer finden wir auch in Babylonien⁵⁾ und in der Antike⁶⁾. Als ein Übel galt nur der vorzeitige Tod⁷⁾. Ähnlich hielten auch R. Jehuda (b. Simon) und R. Abahu nur den Jugendtod und nicht den Alterstod für ein Übel. R. Jehuda sagte: „Wenn das Licht von selbst erlischt, so ist es gut für es und gut für den Docht. Wenn es aber nicht von selbst erlischt, dann ist es schlecht für es und schlecht für den Docht“. R. Abahu sagte: „Wird der Feigenbaum zur rechten Zeit abgepflückt, so ist es gut für die Feigen und gut für den Baum. Wird er aber nicht zu seiner Zeit abgepflückt, so ist es schlecht für die Feigen und schlecht für den Baum“⁸⁾. Der Tod vor dem fünfzigsten Lebensjahre galt als „Tod durch Ausrottung“ (בהכרת). Im Alter von zweiundfünfzig Jahren starb der Prophet Samuel, daher kann der Tod in diesem Alter nicht als ein Übel angesehen werden. Der Tod im sechzigsten Lebensjahre ist „der Tod, von dem in der Tora die Rede ist“

¹⁾ Tanch. wajjescheb 4.

²⁾ Schabb. 55 b; LevR XX. 1, 27 c; Tanch. achare moth 1; wa-etchannan 1 (auf Grund von Eccl 9, 2).

³⁾ Tanch. wa-etchannan 6; DtR Lieberm. p. 38.

⁴⁾ EcclR III. 2, 9 b; vgl. Hirsch, *Psychology*, p. 237. Für ein Beispiel der Lebensverlängerung vgl. die Geschichte von Benjamin dem Gerechten, BB 11 a.

⁵⁾ Vgl. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, 143.

⁶⁾ F. Cumont, *Afterlife in Roman paganism* (1922) p. 133.

⁷⁾ Meissner und Cumont, a.a.O. Im Griechischen heissen die vorzeitig Verstorbenen *ἄποροι* (Liddell-Scott I, 299 b); der Tod erfolgt *ante diem* (im Gegensatz zu *suo die*), בלא עת (Eccl 7, 17), בלא זמן (vgl. unten, S. 157¹⁾).

⁸⁾ GenR LXII, 673; CantR VI. 2, 33 a; EcclR V. 2, 16 b. Die letztgenannte Stelle nennt die Tannaiten Jehuda (b. Ilai) und Nehemia als Urheber.

(מיתה האמורה בתורה) — sechzig ist der Zahlenwert von **בכלח** in Hi 5, 26. Der Tod im siebenzigsten Jahre ist „der Alterstod“¹⁾. Achtzig Jahre sind ein hohes Alter²⁾, was aber darüber hinausgeht, ist ein qualvolles Leben³⁾. Wie der Herr des Feigenbaumes weiss, wann die Zeit der Ernte da ist, so weiss auch Gott, wann die Zeit der Gerechten herankommt, und er nimmt sie weg⁴⁾.

f) Es ist schmerzlich für Gott, den Tod über die Gerechten zu verhängen. Hätten sie nicht selbst den Tod gewünscht, so würden sie nie sterben⁵⁾. Dafür aber, dass sie den Tod freiwillig auf sich nehmen, erwartet sie ein doppelter Lohn im Jenseits⁶⁾. Das ganze Leben der Gerechten ist ein beständiger Krieg gegen den bösen Trieb, von dem sie erst im Tode Ruhe finden. Nur aus diesem Grunde ist der Tod über sie verhängt worden⁷⁾. Sie sind wie Fremdlinge in dieser Welt. Wie der Fremdling alltäglich auf das Fortgehen von seinem Aufenthaltsorte hofft, so denken die Gerechten an den Todestag⁸⁾. Der Tod bedeutet für sie nicht das

¹⁾ j. Bikk. 64 c; b. MK 28 a; Semachoth III, 8. Für **מיתה של שיבה** liest j. Bikk. **מיתה של חיבה**, was wohl in **מ' של חובה** „pflichtgemässer, normaler Tod“ zu ändern ist; zu dieser Lesart würde auch die als Schriftbeweis verwendete Stelle Ps 90, 10 a besser passen. Die Lesart von J. Bikk. wird auch von BB 75 a (**אין שיבה פחות משבעים**) und Aboth V, 21 (**בן שבעים לשיבה**) bezeugt.

²⁾ **מיתה של גבורה**: j. Bikk. — MK und Semach. lesen **מיתה של זקנה**. Vgl. Aboth l.c.: **בן שמונים לגבורה**.

³⁾ **יתר מכאן חיים של צער** — Der Neunzigjährige heisst in einem Ḥadīṭ *asiru'llāhi fi'l-ardī* „der Gefangene Gottes auf Erden“ (Ibn Hanbal, *Musnad* VIII, 26 ff. No. 5626; vgl. auch Suyūṭī, *La'ālī* I. 72, woselbst auch andere Traditionen über die Lebensalter zu finden sind).

⁴⁾ j. Berach. 5 c; GenR LXII, 673 sq.; CantR VI. 2, 33 b.

⁵⁾ Jelamdenu in Jalkut Ps 116 § 874; Midr. Ps CXVI. 6, 239 a (= Jalkut l.c. § 875); vgl. Tanch. wajechi 4. Nach der Auffassung des Midrasch forderte Abraham den Tod durch die Worte Gen 18. 27, Isaak durch Gen 27. 4, Jakob durch Gen 46. 30, David durch 2 Sam 24, 17. Vgl. auch MG Gen 15, 2 p. 248 und 46, 30 p. 785.

⁶⁾ GenR IX, 71 (Simeon b. Lakisch).

⁷⁾ Oben, S. 30 Anm. 9.

⁸⁾ Lekach I, 211 b: **מה מגורי לפי** (Gen 47, 9) **ויאמר יעקב ימי שני מגורי** **שהצדיקים בעוה"ז גרים. וכה"א כי גרים ותושבים אתם עמדי** (Lev 25, 23) **וכתיב בדוד, כי גר אנכי עמך תושב ככל אבותי** (Ps 39, 13) **כשם שהגר בכל יום מצפה לצאת מן המקום. כך הצדיקים חושבים יום המיתה והם כגרים בארץ.**

גור בארץ הזו: לימדך הכתוב שישבתן של צדיקים: MG Gen 26, 3 p. 447: **בעולם הזה גורות היא להם**

מכאן שישבת הצדיקים בעולם: ibid. 37, 2 p. 623 (ähnlich auch 47, 9 p. 789): **הזה גירות היא להם.**

Die Quellen der soeben zitierten Stellen sind unbekannt. Es handelt sich um ein Bild, das auch in Hebr 11, 13 sowie 1 Petr. 2, 11 und sonst sehr häufig vorkommt, besonders bei Philo, z.B. *De cherub.* 120. 121;

Aufhören ihrer Existenz; es ist bloss ihre Relation zum Ort und zu der Zeit, die aufgehoben wird: R. Eleasar (b. Pedath) sagte im Namen des R. Chanina (b. Chama): „Stirbt ein Zaddik, so stirbt er bloss für sein Zeitalter. Dies gleicht einem Menschen, dem eine Perle verloren gegangen ist. Wo immer die Perle auch sein mag, bleibt sie eine Perle — verloren ist sie bloss für ihren Besitzer“¹⁾. R. Simeon ben Lakisch sagte: „Die Tage der Gerechten sterben, sie selbst aber nicht. Es heisst nicht ‘David war dem Tode nahe’, sondern (1 Kö 2, 1) ‘die Tage Davids nahten dem Tode’²⁾. Als die Tage Jakobs dem Tode nahten (Gen 47, 29), sprach Gott zu ihm: ‘Bei deinem Leben, du wirst verborgen werden, doch du stirbst nicht!’“³⁾

g) Eine andere Deutung der Todesursache des Gerechten beruht auf dem Sukzessionsgedanken⁴⁾. Der Zaddik als der Führer seines Zeitalters muss sterben, um seinem Nachfolger Platz zu machen, sobald dessen Regierungsepoche herangekommen ist. Diese Erklärung der Todesursache findet sich bereits in einer tannaitischen

De agricult. 65; *De somn.* I, 181; der Körper ist ein Gefängnis der Seele (*De migr. Abrah.* 9), in dem sich der Weise wie in der Fremde aufhält (*De confus. lingg.* 81). Aus der syrischen Literatur sei auf einige Beispiele in den Homilien des Aphrahat hingewiesen: VI. 1, col. 241; XXII. 7, 1004; XXII. 9, 1009. Auch bei Ephrem findet sich das Bild sehr häufig, z.B. Op. gr. I. 44 F, II. 338 D und besonders III. 261 D. In diesen Zusammenhang gehören auch die beiden folgenden Aussprüche, die das islamische Traditions-wesen dem Propheten Muḥammad zuschreibt; der erste Ḥadīṭ lautet:

„Verweile in der Welt, als ob du ein Fremdling oder ein Wanderer wärest und zähle dich selbst zu den Grabesbewohnern.“ (Tirmidī II, 54; Abū Nuʿaim I, 131; ähnl.

Ibn Ḥanbal VI, No. 4764). In dem anderen Ḥadīṭ heisst es: *الدنيا سجن المؤمن* „Die Welt ist das Gefängnis des Gläubigen und das Paradies des Ungläubigen“ (Tirmidī II, 52; zu der ersten Hälfte des Ausspruches vgl. auch Ḡalāluddīn Rūmī, *Maṭnawī* I, v. 525 u. 982, übers. Nicholson II, pp. 31, 54). Die Welt als Gefängnis findet sich auch in dem mandäischen Ginza (Lidzbarski 216 = GR 215, 12). Nach dem Zeugnis des Josephus (Bell. jud. II. 8, 11) hielten die Essener den Körper für das Gefängnis der Seele — eine wohl ursprünglich orphische Vorstellung, vgl. Leisegang, *Die Gnosis* (2. Aufl. o.J.) S. 263 Anm. 2.

¹⁾ Meg. 15 a: *צדיק אבד לדורו אבד. משל לאדם שאבדה לו מרגלית כל* „Merkom sheia mרגלית shema la אבדה אלא לבעלה

²⁾ GenR XCVI, 1237; MG Gen 47, 29 p. 801 sq. Ähnlich Samuel b. Nachmani, Tanch. B. beracha 7; Tanch. ibid.; DtR Lieberm. p. 131; anon. Midrasch in Jalkut 1 Kö 2 § 169.

³⁾ GenR XCVI, 1194; Tanch. B. wajechi 4 (Simeon b. Lakisch); vgl. Taan. 5 b.

⁴⁾ Vgl. oben, S. 134 ff.

Quelle ¹⁾): Mose sprach zu Gott: „Herr der Welt, als Lohn für den Kummer, den ich mit Israel hatte, sagst du jetzt zu mir ‘Du wirst nicht über diesen Jordan gehen’ ” (Dt 3, 37)? Da antwortete ihm Gott: „Ich habe meine Welt in einzelne Regierungsperioden aufgeteilt erschaffen ²⁾. Hat denn Abraham gesündigt, so dass er von der Welt hätte scheiden müssen? (Nein), sondern weil die Regierungsperiode Isaaks drängte; und Isaak musste nur deshalb von der Welt scheiden, weil die Regierungsperiode Jakobs drängte. Und nun drängt die Regierungsperiode Josuas”. Ein anderer Midrasch ³⁾ berichtet, wie David, nachdem er seinen Todestag erfahren hatte, um die Hinzufügung eines einzigen Tages bat. Doch Gott lehnte es ab und, nach dem Grunde der Ablehnung gefragt, antwortete er: „Die Regierungsperiode deines Sohnes drängt”. Denn — fügt der Midrasch hinzu — es sagte R. Simeon b. Abba im Namen des R. Jochanan (b. Nappacha): „Es gibt einzelne Regierungsperioden, und keiner von ihnen (scil. den Machthabern) kann in die Regierungsperiode seines Nachfolgers treten, nicht einmal um eine Haaresbreite” ⁴⁾. Verwandt ist ferner das folgende Gleichnis, das seine Vergleichspunkte der hellenistischen Provinzverwaltung entlehnt: „Ein König schickte einen Präfekten an einen Ort, und dieser verwaltete ihn gut. Als er seine Amtszeit zu Ende geführt hatte, gab ihm der König eine andere Provinz. Denjenigen (Präfekten), der von ihnen schied, priesen (die Einwohner), weil er sie gut verwaltet hatte, und jenen, der zu ihnen kam, priesen sie für die zukünftige (gute) Verwaltung. — So sendet Gott einen Zaddik in die Welt, um das Zeitalter zu verwalten, und er verwaltet es gut. Wenn er von der Welt scheidet, trauern die Geschöpfe um ihn, denn solange er unter ihnen war, hielt er die göttlichen Strafgerichte von der Welt fern. Die Engel aber freuen

¹⁾ Midr. Tan. p. 179; (vgl. auch Tanch. wa-etchannan 6; DtR I. 5, 101 a; DtR Lieberm. p. 41; Midr. Ps CXVI. 6, 239 b; Midr. Prov XIV. 34, 39 a).

²⁾ עכשו ארכי של יהושע דוחקת לפני, שבשעה שבראתי את עולמי בראתי את ארכאות ארכאות. Ähnlich heisst es ibid. p. 18 (Gott sprach zu Mose):

³⁾ RuthR III. 2, 6 b. Diese Version steht der soeben zitierten Stelle aus Midr. Tan. näher als die beiden anderen Parallelstellen b. Schabb. 30 a und EcclR V. 10, 16 a.

⁴⁾ RuthR l.c. (sowie II. 8, 4 c): ארכיות הן ואין אחד מהן נכנס לתוך ארכי II. 8 liest אדם für אחד מהן. In Schabb. 30 a steht dieser Satz anonym und lautet dort folgendermassen: אין מלכות נוגעת בחברתה. אפילו כמלא נימא. Dasselbe auch Berach. 48 b und Taan. 5 b im Namen Jochanans, sowie Joma 38 b im Namen des Tannaiten Ben Azzai.

sich über ihn, dass er kommt, um mit ihnen zu wohnen" ¹⁾. Nach diesem Gleichnis bedeutet also der Tod des Gerechten, des von dem himmlischen König gesandten Präfekten, nichts anderes, als seine Versetzung in ein anderes Verwaltungsgebiet.

h) Durch seinen Tod leistet der Zaddik stellvertretende Sühne für die Schuld des Volkes, wie wir bereits gesehen haben (oben, S. 133). Der Schriftbeweis dafür, dass dem Tode des Gerechten sühnende Kraft innewohnt, wird auf Grund einer besonderen exegetischen Norm ²⁾ folgendermassen erbracht: Der vom Tode Mirjams handelnde Abschnitt der Schrift (Num 19) befindet sich deshalb in der Nähe der Vorschriften über die rote Kuh (Num 18), weil sowohl die Asche der roten Kuh als auch der Tod der Gerechten sühnende Kraft besitzen ³⁾. Nadab und Abihu, die Söhne Aharons, starben am 1. Nisan, aber die Schrift erwähnt ihren Tod in einem Zusammenhange, der über den Versöhnungstag handelt (Lev 16), denn wie der Versöhnungstag, so sühnt auch der Tod der Gerechten ⁴⁾.

Auch in dem folgenden Gleichnisse wird der Tod der Gerechten in einen Zusammenhang mit Israels Sünden gestellt ⁵⁾: „Ein König hatte einen Sohn, der ihm überaus lieb war. Was tat der König? Er pflanzte für seinen Sohn einen Garten. Zur Zeit, wo der Sohn den väterlichen Willen tat, ging der König in der ganzen Welt herum, sah sich nach schönen Pflanzen um und versetzte sie in seinen Garten. Zur Zeit aber, wo der Sohn seinen Vater erzürnte, hieb dieser alle Pflanzen im Garten um. So sieht sich auch Gott zur Zeit, wo Israel seinen Willen tut, nach Gerechten unter den Völkern um und bringt sie und schliesst sie dem Volke Israel an, wie Jethro

¹⁾ Midr. Ps CXVI. 7, 239 b (anon.): משל למלך ששלך איפרכוס למקום אחד: והנהיג בו יפה. השלים זמנו נתן לו איפרכיא אחרת. אותו שהיה יוצא מאצלן היו מקלסין אותו שהנהיגם יפה. ואותו שנכנס אצלם היו מקלסין אותו שהוא עתיד להנהיגם. כך הקב"ה שיגר צדיק בעולם להנהיג הדור והוא! מנהיגו יפה, כשמסתלק מן העולם הבריות מצטערין עליו שכל זמן שהצדיק ביניהם מכלה את הפורענות מלבוא לעולם, ומלאכי השרת שמחין עליו שהוא בא ושווה ביניהם.

²⁾ Es handelt sich hierbei um eine exegetische Norm Akiba's, vgl. Sifre Num § 131 p. 169: „כל פרשה שהיא סמוכה לחברתה למידה הימנה: Jeder Abschnitt, der sich an einen anderen anlehnt, lernt von diesem", d.h. von den nebeneinander stehenden Abschnitten kann der eine durch den anderen erklärt werden. Vgl. Bacher, *Terminologie* I, 133 und ders., *AgTa* I, 302.

³⁾ j. Joma 38 b; b. MK 28 a; LevR XX. 12, 29 b; Tanch. B. achare moth 10; Tanch. ibid. 7.

⁴⁾ j. Joma 38 b; PesRK XXVII, 174 b; LevR XX. 12, 29 c; Tanch. B. und Tanch. a.a.O.

⁵⁾ j. Berach. 5 c; CantR VI. 2, 33 b; EcclR V. 11, 16a.

und Rahab. Wenn ihn aber das Volk erzürnt, dann entfernt er die Gerechten alle". Es ist zu beachten, dass in diesem Gleichnisse das Hinscheiden der Gerechten nicht als ein Sühnemittel, sondern als eine Strafmassnahme verstanden wird.

2. DIE LETZTEN STUNDEN

Gott fällt es schwer, den Gerechten ihren bevorstehenden Tod kundzutun¹⁾. Ihr Tod schmerzt ihn wie die Zerstörung des Tempels²⁾ oder das Zerschmettern der Gesetzestafeln³⁾. Schwer ist für Gott auch der Tod ihrer Söhne, wenn diese zu Lebzeiten ihrer Väter sterben müssen⁴⁾, denn Gott hat keine Freude am Untergange der Frevler, um wieviel weniger am Untergange der Gerechten, von denen ein jeder der ganzen Welt gleichwertig ist⁵⁾. Ihr Tod ist eines der zehn Dinge, welche „teuer“ (oder „schwer“, *yāqār*) genannt werden⁶⁾.

R. Eleasar von Modiim sagte: „Komm und siehe, wie lieb die Gerechten vor Gott sind, denn überall, wo er (in der Schrift) ihren Tod erwähnt, dort erwähnt er zugleich auch ihre Sünde. Und wozu dies alles? Damit sich die Menschen nicht erdreisten können zu sagen: 'Sie haben heimlich verdorbene Taten begangen, deshalb mussten sie sterben'. So erwähnt er an vier Stellen den Tod der Söhne Aharons, und an jeder Stelle, wo er ihren Tod erwähnt, dort erwähnt er (zugleich auch) ihre Sünde, um dich wissen zu lassen, dass sie nur diese einzige begangen haben" 7).

Die Gerechten denken beständig an den Tod⁸⁾; den Frevlern

¹⁾ Vgl. die Stellenangaben oben, S. 150 Anm. 23, sowie DtR IX. 1, 116 d.

²⁾ Sifre Dt § 31 p. 51; ThrR I. 37, 15 d; MG Gen 21. 10 p. 339.

³⁾ j. Joma 38 b; LevR XX. 12, 29 c; Tanch. B. achare moth 10.

⁴⁾ LevR XX. 10, 29 a; NumR II. 24, 7 d; Tanch. B. achare moth 7; Tanch. ibid. 6; MG Mum 3, 4 p. 172.

⁵⁾ Mech. p. 118.

⁶⁾ LevR II. 1, 4a; Midr. Sam VIII. 7, 15 b; Midr. Ps CXVI. 5, 239 a; BHM V, 104 (LevR liest: *מיתתן של חסידים*).

⁷⁾ בוא וראה כמה צדיקים חביבים לפני הקב"ה שבכל מקום מזכיר מיתתם שם מזכיר סורחונם. וכל כך למה, כדי שלא יהא להם פתחון פה לבאי עולם לומר מעשים מקולקלים היו בהם בסתר לפיכך מתו. כך בארבע מקומות הזכיר מיתתן של בני אהרן ובכל מקום שהיא מזכיר מיתתן שם מזכיר סורחונם לומר מעשים מקולקלים היו בהם בלבוד. Sifre Num § 137 p. 184; LevR XX. 8, 28 d; kürzer PesRK XXVII, 172 b. Vgl. auch DtR XIX. 12-13, 80 a und das Gleichnis daselbst.

⁸⁾ והחי יתן על לבו: אילו הצדיקים שהן נותנים מיתתן על לבן GenR XCVI, 1238; EcclR VII. 2, 18 d; MG Gen 47, 29 p. 808; Raschi zu Berach. 18 a; zu צדיק = חי vgl. oben, S. 47.

dagegen verursacht ihr Todestag keine Sorge, sie fürchten sich nicht vor ihm ¹⁾). Oft weiss der Gerechte seinen Todestag voraus ²⁾). „Simeon der Gerechte, der vierzig Jahre lang das hohepriesterliche Amt bekleidet hatte, sagte in seinem letzten Jahre: 'In diesem Jahre werde ich sterben.' 'Woher weisst du es?' fragte man ihn. Er sprach: 'Alljährlich (scil. am Versöhnungstage), als ich das Allerheiligste betrat, ging mit mir ein weissgekleideter und weissgürteter Greis hinein und hinaus; in diesem Jahre trat er mit mir hinein, aber nicht hinaus' " ³⁾). Der Todestag wird den Gerechten im voraus kundgetan, damit sie ihre Krone ihren Söhnen vererben können ⁴⁾). Selbst in ihrer letzten Stunde lassen die Gerechten ihre eigenen Angelegenheiten beiseite und befassen sich mit den Angelegenheiten der Gemeinde ⁵⁾). Sie scheiden nicht eher von der Welt, bis sie ihre Söhne zur Befolgung der Tora ermahnt haben ⁶⁾). Nicht etwa Geld oder Besitz sind der Gegenstand ihrer letzten Verordnungen, sondern einzig und allein die Gottesfurcht ⁷⁾).

Der Todestag des Gerechten fällt oft auf seinen Geburtstag. So sind die Patriarchen im Monat Nisan geboren worden und gestorben ⁸⁾); Mose ist am 7. Adar geboren worden und am gleichen Tage gestorben ¹⁰⁾), denn „Gott erfüllt die Lebensjahre der Gerechten Tag auf Tag und Monat auf Monat" ¹⁾). Auch in der Antike galt es als ein gutes Zeichen, wenn der Todestag eines Menschen auf seinen Geburtstag fiel ¹¹⁾).

¹⁾ Schabb. 31 b; Lekach I, 112 b.

²⁾ So auch die antiken Gottesmänner und die Heiligen, vgl. Bieler I, 90 ff.

³⁾ j. Joma 42 c; b. Joma 36 b; PesRK XXVII, 177 b; LevR XXI, 12, 30 d. Der Greis war Gott selber.

⁴⁾ מלמד שמודיעין לצדיקים יום מיתתן כדי שיורישו כתרם לבניהם: Tanch. B. chukkath 38; Tanch. ibid. 15; NumR XIX, 17. 80 d. Zu der Krone vgl. Aboth IV, 13 (= NumR IV, 13, 12 c; Tanch. wajjakhel 8 u.ö.).

⁵⁾ Sifre Num § 138 p. 184 (zu 27, 15): להודיע שבחן של צדיקים שכשהם נפטרים מן העולם מניחים צורך עצמן ועוסקין בצורך צבור

⁶⁾ Midr. Tan. p. 1; Sifre Dt § 2 p. 10 (mit Beispielen).

⁷⁾ AgBer LXXXII, 66 a: אינן מצוין לבניהן לא על ידי ממון ולא על ידי נכסים אלא בשביל יראתו של הקב"ה

⁸⁾ Vgl. oben, S. 79.

⁹⁾ Tos. Sota XI, 7-8; Seder olam r. X, 5 d; Meg. 13 b; Sota 12 b; Kidd. 38 a; Jelandenu-Fragm. bei Marmorstein, MGWJ 74 (1930) 284, 4. Nach einer Erklärung im *Sefer ta'amē ha-minhagim* I, 126 b No. 1075 (vgl. oben, S. 103 Anm. 4) wehrt der Geburtstag des Zaddik das Böse von dem Zeitalter ab; folglich kann der Todestag, wenn er auf den Geburtstag fällt, kein Übel verursachen.

¹⁰⁾ RH 11 a; Sota 13 b; Kidd. 38 a: ללמדך שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחדש לחדש שנא' (Ez 23, 26) את מספר ימיו אמלא

¹¹⁾ W. Schmidt, *Geburtstag im Altertum* (RGVV VII, 1, 1908) S. 3, Anm. 4.

Je nach der Dauer der Todeskrankheit hat man verschiedene Todesarten unterschieden¹⁾: Der Tod am ersten Tage heisst „der Tod des Zornes“²⁾, am zweiten Tage „plötzlicher Tod“, am dritten Tage „der Tod der Pest“ (bzw. Seuche, maggāfā). Nach der Meinung des R. Chalafta b. Saul ist das Ableben nach ein- bis dreitägiger Krankheit als der Tod durch Ausrottung (be-hikkāreth) anzusehen³⁾. Nach vier- bis fünftägiger Krankheit stirbt man einen „raschen Tod“⁴⁾, nach sechstägiger Krankheit den „normalen Tod“⁵⁾, nach sieben Tagen den „Tod der Liebe“⁶⁾. Der Tod nach mehr als siebentägiger Krankheit galt als „Leidenstod“ (mitā šel yissorin); man sah darin ein gutes Zeichen für den Sterbenden. Die früheren Frommen wurden zehn bis zwanzig Tage lang durch Dysenterie gezüchtigt⁷⁾. Deshalb äusserte R. Jose (b. Chalafta) den Wunsch, sein Anteil möge unter denjenigen sein, die an dieser Krankheit sterben, denn die meisten Gerechten sterben an Dysen-

Zum gleichen Geburts- und Todestag vgl. Bergmann, MGWJ LXXIX (1935) 333; *Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaub.* III, 423. In der alten Kirche wurde der Todestag der Heiligen und der Märtyrer als ihr *natalis* gefeiert, vgl. Usener, *Weihnachtsfest*, S. 13; eine andere Erklärung dieses Brauches bei Rush, *Death and burial* 72 ff. — Auch Muhammad ist am gleichen Tage geboren worden und gestorben, u.zw. am 12. Rabī‘ I. (Das Geburtsdatum z.B. bei Tabari I/2, 968, 1-2; das Todesdatum (ein Montag) bei Ibn Sa‘d II/2, 58, 3-4). Nach enem Hadīṭ fielen alle die wichtigen Ereignisse seiner Laufbahn auf den Montag: die Geburt, die Berufung zum Prophetentum, der Tod, die Hīgra, die Ankunft in Medina und die Eroberung Mekkas (Ibn Ḥanbal, *Musnad* IV, 172 f. No. 2504). E. Mittwoch, *Muhammeds Geburts- und Todestag* (in: *Islamica* II, 1926, 397-401) sagt (S. 401): „Der Tod am Geburtstage ist eine Vorstellung, die mir aus nichtjüdischen Kreisen nicht bekannt ist. Soweit ich sehe, findet sie sich in den christlichen Heiligenlegenden nicht. Hier dürfte mit Sicherheit jüdischer Einfluss festzustellen sein.“ Das ist, wie wir soeben gesehen haben, durchaus nicht so sicher; man könnte mit guten Gründen auch an christliche Einflüsse denken.

¹⁾ j. Bikk. 64 d; b. MK 28 a; Midr. Sam XXIII. 13, 37 b; Midr. Ps XXVI. 7, 110 a; Semach. III, 9-10; Jalkut 1 Sam 25 § 134 g.E.

²⁾ מיתה של זעף; j. Bikk. liest זעם.

³⁾ j. Bikk. und Midr. Ps a.a.O.

⁴⁾ מיתה הדופה: j. Bikk. — חטופה: Semach., Midr. Ps, Jalkut. Im Jalkut heisst so der Tod nach 5 Tagen; der nach 4 Tagen heisst dagegen „Tod durch Ausrottung“. Nach MK ist der Tod nach 4 Tagen als ein Verweis (נזיפה) anzusehen; nach 5 Tagen erfolgt der normale Tod (זו היא מיתת כל אדם).

⁵⁾ מיתה דרך ארץ: j. Bikk. מיתה האמורה בתורה: Semach., Midr. Ps, Jalk.

⁶⁾ מיתה של חיבה: j. Bikk. מיתה של חובה: Midr. Ps. — Semach. erwähnt diese Todesart nicht.

⁷⁾ Jehuda b. Ilai, GenR LXII, 670: חסידים הראשונים היו מתייסרין בחולי מעיים בעשרה ובעשרים יום לומר שהחולי ממרק

In Semach. III, 10 lautet der Schluss folgenderweise:

כדי למרק את הכל כדי שיבואו וכאן לעתיד לבא

terie¹⁾. R. Jehuda (b. Ilai) sagte: „Jedermann, dessen Tod in der

Lekach I, 59 a liest: **לומר לך שהחולי מעיים ממרק עונות**

Über **חולי מעיים** „Dysenterie“ vgl. Preuss, *Medizin*, S. 206 ff. Das Hauptsymptom dieser Krankheit ist die Diarrhöe (vgl. Sota 42 b); sie galt als besonders schmerzhaft und wurde sehr gefürchtet (Schabb. 11 a: **כל חולי ולא** **חולי מעיים**). Nach der Meinung Raschis zu Schabb. 118 b ist die sündentilgende Wirkung dieser Krankheit der Grund, warum die früheren Frommen an ihr zu leiden hatten. Der Meinung Raschis folgen auch Tobia b. Elieser (Lekach, l.c.) und der Kommentar *Mattenoth kehuna* zu dem oben zitierten Ausspruch des R. Jehuda b. Ilai. Die Tosafoth zu Schabb. 118 b (s.v. **רובם**) zitieren dagegen einen Midrasch (unbekannter Herkunft), worin es heisst: **למרק אכילה מן המעיים להיות נקיים ותחורים כמלאכי השרת** Somit wäre die purgative Wirkung der Krankheit der Hauptzweck. Dies ist auch die Meinung des Wolf Einhorn und des Kommentars *Mischnath Rabbi Elieser* zu GenR l.c., sowie des Komm. *Nachlath Jaakob* zu Semachoth l.c. Gegen die Meinung des *Mattenoth kehuna* wendet *Mischnath R. Elieser* ein, sündentilgende Wirkung sei doch jedem Leiden eigen, nicht bloss der Dysenterie. — Das Verbum **מרק** kommt in beiden Bedeutungen vor; zu der ersteren („Sünden tilgen“) vgl. z.B. Synh. 39 a (**למרק עוונותיהן של ישראל**), zu der letzteren („abführen“) Joma 4 b (**למרק אכילה ושתיה שבמעיו**). In diesen Zusammenhang gehört der ostjüdische Brauch, von dem in M. Lidzbarski's Autobiographie (*Auf rauhen Wegen*, 1927) die Rede ist.

Auch im Islam gilt die Krankheit als sündentilgend: „Durch die Krankheit des Gläubigen entfernt Gott seine Sünden, wie das Feuer die Schlacken des Goldes und des Silbers entfernt.“ (fa-inna maraḏa'l-muslimi yuḏhibu'llāhu bihī ḥaṭāyāhu kamā yuḏhibu'l-nāru ḥabaṭa'l-dahabi wa'l-fiḏḏati: *Muḥtaṣar Sunan Abī Dā'ūd* IV, 274 No. 2965; ähnliche Traditionen auch Ibn Sa'd II/2, 11 sq.; Tirmidī I, 181; Ibn Hanbal V, 220 No. 3618 u.ö.). Ein solcher Tod ist dem Märtyrertod gleichwertig: man māta marīḏan māta šahīdan (Suyūṭī *La'ālī* II, 221). Insbesondere wird aber derjenige Kranke, der an einer Bauchkrankheit oder an der Pest stirbt, einem Märtyrer gleichgeschätzt: al-mabṭūnu šahīdan wa'l-mat'ūnu šahīdan (Buḥārī IV, 11 u.ö.); „wen sein Bauch tötet, der ist frei von der Grabesstrafe“ (man qatalahu baṭnuhū lam yu'addab fī qabrihī: Tirmidī I, 191; Nasā'ī IV, 98 u.ö.) Nach der Erklärung Suyūṭī's zu Nasā'ī IV, 14 ist mit *mabṭūn* der Tod ingolge von Wassersucht (istisqā') oder bei der Entbindung (nifās) gemeint. Es ist wohl möglich, dass diese Traditionen auf jüdische Vorbilder zurückgehen.

¹⁾ Schabb. 118 b — daselbst wünscht sich R. Jose seinen Anteil auch unter denjenigen, die am Sabbat drei Mahlzeiten essen. In der erweiterten Parallelstelle MG Gen 44, 12 p. 746 werden auch noch die vorzeitig (**בלא בלא מקומן**) Gestorbenen, die nicht an dem vorbestimmten Orte (**בלא מקומן**) verschieden, sowie diejenigen, welche nicht beklagt und nicht begraben werden, genannt. Auch der Anteil der in solcher Weise verstorbenen galt als beneidenswert; vgl. hierzu den Ausspruch des R. Nathan, Sifre Num 112 p. 121 sq; Synh. 47 a; MG Gen 23, 2 p. 377: „Es ist ein gutes Zeichen für den Menschen, wenn man seine Schuld nach seinem Tode (aber noch in dieser Welt: Raschi zu Synh. l.c.) einfordert. Stirbt er, ohne betrauert und beklagt zu werden, haben ihn wilde Tiere gefressen (Synh. und MG: verschleppt) oder der Regen fiel über ihn (Synh. und MG: über seine Bahre) — siehe, dies ist ein gutes Zeichen, denn man treibt (dadurch) seine Schuld nach dem Tode ein.“ An und für sich galten wohl alle diese Erscheinungen

Schrift mit dem Verbum גוע bezeichnet wird, starb an Dysenterie" ¹⁾).

Nicht eher scheiden die Gerechten von der Welt, bis ihnen Gott alle ihre Sünden verziehen hat ²⁾. Erst im zukünftigen Äon werden sie ihres Lohnes teilhaftig, doch wird ihnen dieser gezeigt, während sie noch am Leben sind. R. Jose sagte: „Es scheidet kein Gerechter von der Welt, bevor ihm Gott seinen Anteil im Garten Eden zeigt" ³⁾. Den Sinn dieser Jenseitsvision der Gerechten erläuterte R. Eleasar (b. Pedath) durch ein Gleichnis: „Dies gleicht einem König, der ein Mahl veranstaltete. Er lud Gäste ein und zeigte ihnen, was sie essen und trinken werden. So wurden sie befriedigt und legten sich schlafen. So zeigt Gott den Gerechten, während sie sich noch in dieser Welt befinden, den Lohn, welchen er ihnen im zukünftigen Äon geben wird, und sie entschlafen in Zufriedenheit" ⁴⁾. Von einer solchen Vision des jenseitigen Lohnes

für böse Omina; die vollständige Umdeutung war dadurch möglich, dass man sie als Strafe verstand, deren Vollzug die Sühne herbeiführt.

Als gute Zeichen beim Eintreten des Todes werden genannt (Kethub. 103 b; ARN rec. A XXV; MG Gen 49, 9 p. 871): heitere Laune (מת מתוך השחוק), das Sterben inmitten der Rede (מתוך דיבור). Auf die letztere Art erfolgt der Tod bei der Dysenterie (מתין כשהן מספרים): Erub. 41 b — diese Wendung will zugleich auch die Plötzlichkeit dieser Todesart zum Ausdruck bringen). Ein gutes Omen ist ferner der Umstand, dass das Antlitz des Sterbenden nach oben gewendet ist, oder dass er sich zu den Anwesenden und nicht zu der Wand hin wendet; ein gutes Zeichen ist auch die frische Gesichtsfarbe des Sterbenden. Es ist gut an der Dysenterie zu sterben, „denn die meisten Gerechten sterben an der Dysenterie" (diese Worte fehlen in ARN); ein günstiger Todestag ist der Vorabend des Sabbath oder der Ausgang des Versöhnungstages.

¹⁾ כל מי שנאמר בו גייעה מת בחולי מעיים: GenR LXII, 670; vgl. BB 16 b (= MG Gen 25, 13 p. 424): כל מיתה שיש בה גייעה זו היא מיתתן של צדיקים

²⁾ Midr. Prov. X. 1, 33 a; Ber. Rab. p. 225:

שאין הצדיקים נפטרים מן העולם עד שהמקום מוחל להם כל עונותיהם

³⁾ MG Gen 25, 8 p. 420 (aus unbekannter Quelle):

כדאמר ר' יוסי אין צדיק נפטר מן העולם עד שמראה לו הקב"ה חלקו בן עדן.

⁴⁾ GenR LXII, 671; anon. j. AZ 42 c. Ein ähnliches Gleichnis findet sich bei Aphrahat, Hom. VIII. 19, col. 396: „Und der gute Knecht, dem sein Herr Geschenke versprochen hat, wartet bis es Morgen wird, und er die Gaben von seinem Herrn empfangen wird. Und auch indem er schläft, sieht er im Traume, wie sein Herr ihm gibt, was er ihm versprochen hat, und er freut sich in seinem Traume, jauchzt und ist fröhlich." Dagegen schläft der böse Knecht — heisst es weiter in dem Gleichnis — unruhig, indem er sich vor den ihn erwartenden Schlägen fürchtet. — Der „Morgen" ist eine bildliche Bezeichnung der zukünftigen Welt, vgl. Ephrem Syr. *Carmina Nisibena* LXX, p. 130 Bickell: **... נסעל חרפא**; Orig. Homil. X in Gen 3 (zitiert bei Rush, *Death and burial* p. 79 Anm. 39): *Laetaberis enim*

in der Todesstunde berichtet eine Legende ¹⁾: Als R. Abahu im Sterben lag, da zeigte man ihm dreizehn Balsamflüsse. Er fragte: „Wem gehören diese?“ „Dir!“ lautete die Antwort. Da sprach er: „Dies alles gehört Abahu?“ ²⁾ Und ich sagte schon zu mir selbst 'Umsonst habe ich mich gemüht, um nichts und nutzlos meine Kraft verzehrt' (Jes 49, 4)“³⁾. Mit einem Bibelwort auf ihren Lippen starben u.a. auch Zabdai b. Levi (Ps 32, 6), Josua b. Levi (Ps 33, 21) und Jose b. Patros (Ps 23, 5) ⁴⁾.

Die Berichte über die letzten Stunden, die letzten Worte und das Jenseiterlebnis im Augenblicke des Todes gehören zu den festen Topoi der Heiligenviten ⁵⁾. So wird z.B. in einem Ḥadīth 'Ā'īša's folgendes über die Todesstunde Muhammeds berichtet: „Der Gesandte Gottes pflegte zu sagen, während er noch gesund war: 'Es wird kein Prophet (von der Welt) genommen, bevor ihm sein Sitz im Paradiese gezeigt wird und er dann vor die Wahl (zwischen dieser und jener Welt) gestellt wird'. Als ihn die Krankheit befahl und sein Haupt auf meinem Schosse lag, da sank er für eine Weile in Ohnmacht. Dann kam er wieder zu sich, richtete seine Augen zu der Decke des Hauses und sprach: 'Mein Gott, die erhabenste Gefährtschar!' ⁶⁾ Da sagte ich: 'Jetzt wählt er nicht uns!' Und ich wusste, dass es um jenen Ausspruch ging, den er uns gegenüber zu äussern pflegte, während er noch gesund war. Jenes war das letzte Wort, das er sprach" ⁷⁾.

Es kann auch eine Audition sein, durch die dem Heiligen der

mane, id est, in saeculo futuro. In den Midraschim findet sich dieses Bild sehr häufig, z.B. Mech. p. 115: **לְעוֹלָם הָבָא שְׂכוּלוֹ בָקָר** ... **בְּעוֹלָם הַזֶּה שְׂכוּלוֹ לֵילָה** (עד שיבא בקרו של עולם הבא); Tanch. B. bereschith 23 (**עַד שִׁיבֵא בָקָרָא שֶׁל עוֹלָם הָבָא**); Tanch. B. schelach 25 (= Tanch. ibid. 13): **יֵבֵא הָעוֹלָם הָבָא שְׂנִקְרָא בָקָר** PRE XXXIV, 29 b: **שְׁנַת הַלֵּילָה דּוּמָה לְעוֹלָם הַזֶּה וְקִיצַת הַבָּקָר דּוּמָה לְעוֹלָם הָבָא** „Der Schlaf der Nacht gleicht dieser Welt, das Erwachen am Morgen gleicht der zukünftigen Welt“. Islamische Parallelen bei Grünbaum, ZDMG XLII (1888) 259 (= *Ges. Aufsätze* p. 471). Verwandt ist auch der angebliche Ausspruch 'Alī's (bei Ibn al-Daiba' p. 224): „Die Menschen sind schlafend; sobald sie aber sterben erwachen sie.“

¹⁾ j. AZ 42 c; GenR LXII, 671; ExR LII, 2, 82 a; Tanch. B. pekude 7; Tanch. bereschith 1; ibid. wa-jechi 4; stark abweichend MG Gen 15, 1 p. 246; DtR Lieberm. p. 77.

²⁾ **וְכָל אֵילִין דַּאֲבָהוּ** (j. AZ).

³⁾ j. AZ, GenR, ExR a.a.O.

⁴⁾ Vgl. Bieler I, 45. Eine Sammlung von Beispielen aus der Antike bringt Wilib. Schmidt, *De ultimis morientium verbis*, Diss. Marburg 1914.

⁵⁾ Ibn Sa'd II/2, 27, 13 ff. Ähnlich Buhārī III, 58 u. 61; Abū Nu'aim II, 189.

⁶⁾ Zur Übersetzung von *al-rafiq al-a'lā* vgl. H. Wehr, WZKM 1952, 283 ff.

Vorgeschmack der künftigen Freuden im Jenseits vermittelt wird — der Sterbende vernimmt himmlische Musik. Derartiges berichtet Caesarius von Heisterbach ¹⁾ und J. R. Camerarius ²⁾. Abraham von Franckenberg erzählt in der Lebensbeschreibung Jakob Böhmes, dieser habe, als er im Sterben lag, seinen Sohn gefragt, ob auch er die schöne Musik höre. Darauf liess er die Türe öffnen, um den Gesang besser hören zu können ³⁾. In der Vita des Caesarius, Bischof von Arelate, wird berichtet, diesem sei schon zwei Jahre vor seinem Tode sein himmlischer Lohn gezeigt worden ⁴⁾.

Nach der Ansicht Jochanans (b. Nappacha) schauen sowohl die Gerechten als auch die Frevler in ihrer Todesstunde das Antlitz der Schechina. Den Frevlern wird hierbei gesagt: „Schauet das Antlitz des Königs, gegen den ihr euch empört habt, und der von euch Rechenschaft fordern wird!“ Zu den Gerechten spricht man: „Schauet das Antlitz des Königs, dem ihr gedient habt, und der euch euren Lohn geben wird“ ⁵⁾.

903 Todesarten sind in der Welt erschaffen worden ⁶⁾; die schwerste von allen ist die Diphterie ⁷⁾, die leichteste ist der Tod durch Gottes Kuss. Die Loslösung der Seele vom Körper ist im ersteren Falle so gewaltsam wie das Herausreissen eines Dornstrauches aus einem Bündel Wolle ⁸⁾ oder wie das Hindurchzwängen von Schiffstauen durch ein enges Loch im Mastbaum ⁹⁾. Im letzteren

¹⁾ *Dialogus miraculorum* II, 274 Strange (De Oberto converso, qui moriens coelestem audivit harmoniam).

²⁾ *Sylloges memorabilium medicinae ... centuriae XX* (2. Aufl. Tübingen 1683) S. 114 f. (vom sterbenden Jan Dousa).

³⁾ *Gründlich und wahrhafter Bericht von dem Leben und Abschied des in Gott selig-ruhenden Jacob Böhmens ...* (Bd. 8 der Jakob Böhme — Ausg. Amsterdam 1682; der Band ist unpaginiert).

⁴⁾ *Monumenta Germaniae historica. Script. rer. Meroving. tom. III. Passiones vitaeque sanctorum ...* ed. Krusch, Hannover 1896, p. 496 sq.: „Verum etiam et ante biennium transitus sui cuncta praeparatio (cf. Ps 88, 15: iustitia et iudicium praeparatio sedis tuae), quam percepturus erat pro omnibus operibus suis in caelis, in spiritu ei ostensa est, et dictum est ei: Laetare in Domino, quia ecce! quae percipies pro servitio tuo.“

⁵⁾ Midr. Ps XXII. 32, 99 a — vgl. IV Esr 7, 87; 91; Eleasar b. Jose, Sifre Num § 103 p. 101 ult.; Raschi zu Ps 22, 30.

⁶⁾ Belege wie Anm. 9; die Zahl 903 ist der Zahlenwert des Wortes תוצאות, Ps 68, 21.

⁷⁾ אסכרה: Preuss, *Medizin*, 179 ff.

⁸⁾ כחזירא בגבא דעמרא דלאחורי נשרא: Berach. 8 a, vgl. Levy, NHW 454 b (bei dem Herausreissen bleiben Wollfetzen an den Dornen hängen).

⁹⁾ כפיטורי בפי ושת (vgl. Levy IV, 32 a; ושת kommt nicht von ἵστρος — so Bacher, AgPa I, 30 Anm. 5 und S. 309 Anm. 4 — sondern = , vgl.

Falle geht das Loslösen der Seele vom Körper so sanft vor sich, wie das Herausziehen eines Haares aus der Milch¹⁾. Die Trennung der Seele vom Körper wird auf Gottes Geheiss²⁾ von dem Todesengel durchgeführt³⁾, doch mit dem Tode und dem Begräbnis der Gerechten befasst sich Gott selbst⁴⁾. Er nimmt ihre Seelen sanft vom Körper weg⁵⁾, durch seinen Kuss. Nach einer Meinung wurde diese Todesart nur sechs Gerechten zuteil, über die der Todesengel keine Macht hatte, nämlich Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Aharon und Mirjam⁶⁾; nach einer anderen Meinung sterben durch den Kuss Gottes alle Gerechte⁷⁾. Dagegen werden die Seelen der Frevler bösen und grausamen Engeln preisgegeben, um gewaltsam vom Körper losgerissen zu werden⁸⁾, unter grossen Qualen für den Sterbenden⁹⁾.

Fraenkel, ZDMG 52 (1898) 297): Berach. 8 a; MK 28 b sq.; LevR IV. 2, 7 a; Tanch. B. mikkez 15 (vgl. Buber's Anm. 116); Tanch. ibid. 10.

¹⁾ כמחשל בניתא מחלבה: Berach. u. MK a.a.O. Ein ähnlicher Vergleich findet sich in einem in *Tāǧ al-ʿarūs* VII, 377, 23 zitierten Ḥadīṭ: لَأَسْلَتَكَ مِنْهُم

„ich will dich aus ihnen herausziehen, wie ein Haar aus dem Teig herausgezogen wird“. Auch Firdusi verwendet diesen Vergleich (ed. Vullers I, 57, v. 451): جوموی از خمیر. In einem ausführlichen Ḥadīṭ, der über den Todesvorgang, die Himmelsreise der Seele und den Grabeszustand der Frommen und der Sünder berichtet (*Mustadrak* I, 37 f.; Ibn Qayyim 49 ff.; eine andere Version ibid. 56 f.), heisst es (I. Q. p. 49), dass die Seele des Frommen sich wie ein Tropfen von der Mündung des Schlauches ablöst (wörtlich: abfließt); die Seele des Sünders dagegen wird von dem Todesengel herausgerissen, „wie eine Spindel aus nasser Wolle herausgerissen wird“ (کما ینترع السفود من الصوف المبلول) ibid. p. 50; zur Bedeutung von سفود vgl. Dozy, *Supplément* I, 657). In diesen Zusammenhang gehört auch der bei Suyūṭī, *Laʿālī* II, 223 vorkommende Ḥadīṭ: Als Abraham nach seinem Tode vor Gott erschien, wurde er gefragt, wie er seinen Tod empfunden hatte; er antwortete: „Ich hatte die Empfindung des Herausziehens eines Streifens (?) aus der Wolle.“ وجدت حس نزع

السل من الصوف — das Wort سل steht hier vielleicht in der Bedeutung von سلیلة).

²⁾ Berach. 62 b; vgl. IV Esr 7, 78.

³⁾ Über den Todesengel vgl. Hirsch, *Psychology*, 239 ff.

⁴⁾ Sifre Num § 196 p. 105; M. Sota I, 9.

⁵⁾ Sifre Dt § 357 p. 428; SZ 27, 12 p. 319.

⁶⁾ Bar. BB 17 a (vgl. MK 28 a); MG Gen 24, 1 p. 390.

⁷⁾ SZ l.c. — Weiteres über diese Todesart bei I. Löw, *MGWJ* 65 (1921) 337.

⁸⁾ Belege wie Anm. 5.

⁹⁾ Nach Apok. Sedrach 10, 2 ff. (bei Riessler p. 162) befindet sich das

In einem Jelamdenu-Fragment¹⁾ besitzen wir eine ausführliche Schilderung des Todes Aharons, die zur Verdeutlichung der bereits zitierten Aussagen dienen mag: Aharon nahm den Tod freiwillig auf sich und stieg, von Mose und Eleasar begleitet, auf den Berg

Zentrum der Seele inmitten der Lungen und des Herzens, von dort aus verteilt sie sich in alle Glieder. In der Todesstunde wird sie von den Nagelspitzen und allen Gliedern zusammengezogen und durch die Speiseröhre, den Schlund und den Mund heraufgeholt, was sehr qualvoll ist (10, 4: μεγάλη ανάγκη τοῦ χωρισθῆναι ἀπὸ τοῦ σώματος). Diese Beschreibung des Todesvorgangs erinnert an eine ähnliche Stelle in Midr. Ps XI. 6, 51 b sq. (dasselbe auch BHM V, 45). Diese Stelle ist auch aus dem Grunde beachtenswert, weil darin deutlich zwischen der Seele und dem Geist unterschieden wird. Der Text ist aber offensichtlich in Unordnung, denn nach der einleitenden Frage „Was ist der Unterschied zwischen dem Geist und der Seele?“ (ומה בין רוח לנשמה) werden in der darauffolgenden Erörterung die beiden Begriffe zusammengeworfen und die beiden in Frage stehenden Wesenheiten „Seele“ genannt. Die Antwort auf die einleitende Frage lautet folgenderweise: „Die Seele gleicht einer Art beflügelter Heuschrecke (כמין חגב) (בעל כנפים); an ihrem Bein ist eine Kette angebunden, die von der Wirbelsäule abhängt. Wenn der Mensch schläft, tritt die Seele (aus dem Körper) heraus und schweift in der Welt umher — daher stammen die Träume . . .“ Die zweite Wesenheit wird wie folgt beschrieben: „Die Seele ist einer Art blutgefüllter Röhre ähnlich, von der aus sich kleinere Röhren durch den den ganzen Körper verbreiten.“ (הנשמה דומה כמין קנה מלא דם ויש לה קנים) Der Todesengel ergreift das obere Ende der Röhre und zieht sie heraus, was für den Gerechten schmerzlos, für den Frevler aber qualvoll ist.

Es wird gewöhnlich — und wohl mit Recht — angenommen, dass die verschiedenen Bezeichnungen der Seele in der rabbinischen Literatur nichts anderes als die verschiedenen Aspekte eines und desselben Prinzips zum Ausdruck bringen wollen, vgl. R. Wohlberg, *Grundlinien einer talmudischen Psychologie* (Diss. Erlangen 1902) S. 32; Preis, MGWJ 72 (1938) S. 173 Anm. 2; Hirsch, *Psychology*, S. 151 f. Unsere Midr. Ps — Stelle zeigt aber, dass man auf der anderen Seite doch zwischen Geist und Seele als zwei voneinander wesentlich verschiedenen Substanzen unterschied. Eine weitere Stelle, wo ebenfalls dieser Unterschied gemacht wird, findet sich in der Mikrokosmos-Aggada, BHM V, 57 (= Eisenstein, *Ozar*, 406), wo es heisst: „Zwei Seelen(prinzipien) sind im Menschen vorhanden: der Geist und die Seele (שתי נשמות יש באדם רוח ונשמה); der Geist durchstreift die Welt von einem Ende bis zum anderen, während der Mensch träumt; die Seele wohnt im Innersten, denn es heisst Prov 20, 27. Wenn sie beide aus dem Menschen hinaustreten, so stirbt er sofort.“ Der Hinweis auf diese beiden Stellen fehlt in den Arbeiten von Wohlberg und Hirsch. Zu dem Vergleich der Seele mit einer Heuschrecke (Midr. Ps a.a.O.) meint Ginzberg, *Legends* V, 81 Anm. 25, es müsse mit griechischen Einfluss gerechnet werden, und übersetzt חגב mit „butterfly“. Dazu besteht kein Anlass, denn die Seele als Heuschrecke ist schon altägyptisch, vgl. H. Grapow, *Vergleiche und andere bildliche Ausdrücke im Ägyptischen* (1920) S. 18. Zu der Kette, mit der das Bein der Seelenheuschrecke angebunden ist, findet man Parallelen bei Ibn Qayyim, pp. 128, 266.

¹⁾ Jalkut Num 33 § 787 (nur auszugsweise wiedergegeben).

Hor hinauf. Dort zog ihm Mose die hohepriesterlichen Gewänder aus, wobei jedes entblösste Glied sogleich von der Wolke der Herrlichkeit Gottes bedeckt wurde, so dass zum Schluss die Wolke den ganzen Körper verhüllte. Da rief Mose: „Aharon, mein Bruder, was ist der Tod der Gerechten? Wo bist du?“ Und Aharon antwortete: „Ich bin nicht würdig es dir zu sagen. O dass ich doch schon früher hierher gekommen wäre!“ Als Mose sah, wie sein Bruder starb, begann er sich selbst nach dem Tode zu sehnen. Die Bahre Aharons wurde von den Engeln in die Höhe erhoben, Gott schritt trauernd voran, und die Engel stimmten nach ihm die Totenklage an. Als das Volk die in der Höhe schwebende Bahre Aharons sah und Gott und die Engel trauernd, da erhoben sich alle und stimmten ein grosses Klagen und Weinen an. Auch Mose erhielt die Versicherung, dass der Todesengel über ihn keine Macht haben werde, und dass auch er, wie sein Bruder, durch den Kuss Gottes verschieden werde. „Heil den Gerechten, denn Gott selbst sammelt sie ein“ ¹⁾.

3. DIE TRAUER

R. Tanchuma b. Abba sprach ²⁾: „Weshalb werden die Gerechten einer Dattelpalme und einer Zeder verglichen und nicht einem anderen Baume? Du findest, dass niemand die übrigen Bäume aus einer Entfernung zu bestimmen vermag, weil sie vom niedrigen Wuchse sind, aber die Dattelpalme und die Zeder, weil hochgewachsen, sind weither sichtbar; so sind auch die Gerechten weither sichtbar. Die meisten Bäume, selbst wenn sie gefällt worden sind, wachsen gleich wieder auf, wenn man Setzlinge von ihnen nimmt und an einen anderen Ort verpflanzt. Nachdem aber die Dattelpalme und die Zeder gefällt worden sind, wer vermag sie zu ersetzen, es sei denn nach vielen Jahren und mit grosser Mühe? So ist es dem auch, wenn ein Gerechter der Welt verloren geht — wer vermag ihn zu ersetzen, es sei denn nach vielen Jahren?“

Der Freude der gesamten Schöpfung bei der Geburt des Gerechten (vgl. oben, S. 63) entspricht die Trauer bei seinem Tode; „wie die Menschen hienieden weinen, so weinen auch die Engel

¹⁾ ibid.: אשריהם הצדיקים שהקב"ה בעצמו מאספם

²⁾ Tanch. B. lech lecha 9; Tanch. ibid. 5; kürzer NumR III. 1, 8 a.

droben über die Gerechten" ¹⁾. Beim Tode Metusalahs wurde eine Donnerstimme gehört, und die Tränen der Engel des göttlichen Thronwagens fielen auf seinen Sterbensort ²⁾. Für das Zeitalter bedeutet der Tod des Zaddik einen schweren Verlust, denn in ihm verliert es seinen Führer. Am Todestage Abrahams standen alle Grossen der Völker in einer Reihe und klagten: „Wehe der Welt, deren Führer umgekommen ist, wehe dem Schiffe, dessen Steuer-mann umgekommen ist!" ³⁾ Der an die Person des Zaddik gebundene Segen hört mit seinem Tode auf und Böses kommt über die Welt ⁴⁾. Als Mirjam starb, da verschwand der Brunnen, der das Volk Israel während seiner ganzen Wüstenwanderung begleitet hatte. Mit dem Tode Aharons verschwand die Wolkensäule, und nach dem Tode Moses fiel kein Manna mehr ⁵⁾. Wie beim Tode Aharons, so herrschte auch beim Tode Moses allgemeine Trauer; es weinten Gott und die Engel, der Himmel und die Erde, die Sonne, der Mond und die Sterne ⁶⁾. Als R. Abahu starb, vergossen die Säulen von Caesarea Tränen ⁷⁾. Aus der Trauer um einen Menschen lässt sich erkennen, ob er ein Sohn der zukünftigen Welt ist oder nicht, sagte Rab Jehuda im Namen Rab's ⁸⁾. Gott zählt die Tränen, die für einen Frommen (ādām kāšēr) vergossen werden und bewahrt sie in seinem Schatzhause ⁹⁾.

„Der Tod der Gerechten hinterlässt Spuren" — als R. Eliezer starb, wurden alle Bäume seines Wohnortes entwurzelt; als R. Josua starb, stürzte die Stoa von Tiberias ein ¹⁰⁾. Nach dem Tode R. Simeons des Gerechten erlosch das ewige Licht im Tempel, und verschiedene Störungen im Tempeldienst traten ein ¹¹⁾. Auch die Todesstunde der antiken Gottesmänner wird von ähnlichen Wun-

¹⁾ AgBer XXXVIII, 32 b sq.

²⁾ על מקום פטירתו — Midr. Abkir in Jalkut Gen 5 § 42.

³⁾ S. unten, S. 225.

⁴⁾ Vgl. oben, S. 118.

⁵⁾ Tos. Sota XI, 1; Mech. p. 173; Seder olam r. IX, 5 c; ibid. X, 6 a; Taan. 9 a; NumR I. 2, 2 c; EcclR VII. 1, 18 b; MG Gen 6, 4 p. 139 etc. (vgl. Bacher, AgTa II, 420 Anm. 3).

⁶⁾ BHM I, 129; ibid. VI, 77 sq; DtR XI. 8, 120 d.

⁷⁾ MK 25 b — dazu eine Parallele aus Eusebius, zit. bei M. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte* usw. Bd. I (1880) S. 8, Anm. 3.

⁸⁾ Schabb. 153 a.

⁹⁾ Bar Kappara, Schabb. 105 b.

¹⁰⁾ Jelmadenu in Jalkut Num 20 § 763: את מוצא בשעה שהצדיקים מתים
הן עושין רושם

¹¹⁾ Tos. Sota XIII, 7. Weitere Beispiele bei Bergmann p. 29.

dern, insbesondere von Naturwundern begleitet ¹⁾. Ṭabari berichtet, dass nach dem Tode Adams die Sonne und der Mond sieben Tage lang verdunkelt blieben ²⁾. Eine Sonnenfinsternis gab es auch beim Tode Ibrāhīm's, des Sohnes Muhammeds ³⁾. Am Todestage Muhammeds herrschte in Medina völlige Dunkelheit ⁴⁾. Auch beim Tode Caesars verfinsterte sich die Sonne ⁵⁾.

Einen Frevler soll man nicht neben einem Gerechten begraben ⁶⁾. Den Schriftbeleg dafür fand R. Acha b. Chanina in 2 Kö 13, 21. Jener Mann, der in das Grab Elisas geworfen wurde, lebte durch die Berührung der Gebeine Elisas wieder auf und stellte sich auf seine Beine, doch nach seinem Hause kehrte er nicht mehr zurück. Raschi (zu Synh. 47 a) erklärt diese Bibelstelle folgendermassen: Jener Begrabene war ein Lügenprophet, und zwar derselbe, der den Propheten Iddo zur Rückkehr nach Bethel und zum Essen und Trinken daselbst veranlasst hatte ⁷⁾. Als er dann neben Elisa begraben wurde, schien dies Gott nicht angemessen zu sein und deshalb belebte er ihn. Am Leben blieb aber dieser Mann nicht, sondern — wie David Kimchi zu 2 Kö 13, 21 bemerkt — starb sogleich, nachdem er den Ausgang der Grabhöhle Elisas erreicht hatte; er wurde dann an einem anderen Orte begraben ⁸⁾.

¹⁾ Bieler I, 45 ff.

²⁾ *Annales* I/I, 161, 6.

³⁾ Ibn Sa'd I/I, 91; in anderen Traditionen heisst es, Mohammed habe den Zusammenhang der Sonnenfinsternis mit dem Tode seines Sohnes bestritten, wobei er sprach: „Die Sonne und der Mond sind die beiden Zeichen von den Zeichen Gottes. Sie verfinstern sich nicht um des Todes eines Menschen willen, sondern Gott flösst durch sie seinen Knechten den Schrecken ein.“ (Nasā'ī III, 124; ähnl. Ibn Ḥanbal VIII, 180 f., No. 5883 u.ö.) bei Abū Nu'aim III, 143, 4 ff. berichtet einer von den Anṣār, Muhammad habe, als er einmal mit seinen Gefährten des Nachts zusammensass, und ein Meteor leuchtend niederfiel, diese gefragt: „Was pflegtet ihr in der Heidenzeit zu sagen, wenn ein solcher Stern fiel (wörtlich: geworfen wurde)?“ Sie antworteten: „Gott und sein Gesandter wissen es besser; wir pflegten zu sagen: 'Ein bedeutender Mann ist heute nacht geboren worden' und 'Ein bedeutender Mann ist heute nacht gestorben.'“

⁴⁾ Ibn Sa'd II/2, 59, 5.

⁵⁾ Verg. Georg. I, 467: (sol) caput obscura nitidum ferrugine textit.

⁶⁾ לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק: Synh. 47 a (mit Bezug auf M. Synh. VI, 5); Lekach I, 114 a.

⁷⁾ 1 Kö 13, 11 ff.

⁸⁾ Das Gebot, die verstorbenen Frommen nicht in der Nähe der Sünder zu begraben, soll auch Muhammad erlassen haben. In einem Ḥadīṭ heisst es: „Der Gesandte Gottes hat uns befohlen, unsere Toten inmitten von Frommen zu begraben, denn die Toten können durch einen schlechten Nachbar genau so wie die Lebenden Schaden erleiden.“ (Suyūṭī, *La'ālī* II, 233; Ibn al-Daiba' p. 11).

Auf Grund derselben Bibelstelle stellte R. Chama b. Chanina fest: „Die Gerechten sind in ihrem Tode noch grösser als während ihres Lebens“¹⁾ — d.h., nach Raschi's Erklärung: Als Elisa lebte, da musste er, als er den Sohn der Sunamitin beleben wollte, zu Gott beten und seinen Mund und seine Augen auf den Mund und die Augen des Knaben legen, nach seinem Tode aber genügte die blosse Berührung seiner Gebeine.

„Man braucht den Gerechten keine Grabmäler zu bauen“, sagte Rabban Simeon b. Gamaliel, „ihre Worte sind ihr Andenken“²⁾.

¹⁾ גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן: Chull. 7 b; MG Gen 36, 24 p. 612.

²⁾ אין עושין נפשות לצדיקים דבריהן הן זכרון: j. Schek. 47 a; GenR LXXXII. 10 (ed. Wilna 155 c; nicht bei Theodor-Albeck, vgl. app. crit. dasselbst, p. 988).

X. DER ZWISCHENSTAND

I. Bei den Naturvölkern wird häufig kein wesentlicher Unterschied zwischen lebenden und kürzlich verstorbenen Menschen gemacht ¹⁾. Auch diese führen im Grabe eine Art gedämpfter, schlafähnlicher Existenz weiter; sie haben Bedürfnis nach Speise und Trank ²⁾ und empfangen sinnliche Wahrnehmungen. Bloss das Rede- und Bewegungsvermögen fehlt ihnen oft. Diese Vorstellung vom „lebenden Leichnam“, wie man sie in der vergleichenden Religionsgeschichte zu nennen pflegt, „the most ancient and the crudest idea“, wie sie Cumont nennt ³⁾, war ursprünglich auch der semitischen Anthropologie eigen. Auch diese scheint keine selbständig nach dem Tode fortlebende Seele gekannt zu haben, sondern der Gedanke des Fortlebens war auf den ganzen Menschen, so wie er auf Erden war, geknüpft ⁴⁾. Diese Vorstellung bildet auch die Grundlage mehrerer rabbinischer Aussagen.

In dem oben (S. 158) angeführten Midrasch hiess es, dass die Gerechten nicht sogleich nach ihrem Tode des jenseitigen Lohnes teilhaftig werden, sondern erst in dem zukünftigen Äon. Bis dahin verweilen sie in einem Zustande, den der Midrasch mit dem Schlafe vergleicht. Denselben Vergleich haben wir auch in dem verwandten Gleichnis des Aphraates angetroffen ⁵⁾. Wir haben es hier mit einer bis in die Gegenwart fortlebenden Anschauung zu tun, die sich den Schlaf und den Todeszustand als engverwandt denkt ⁶⁾. Aus dem

¹⁾ Vgl. A. Bertholet, RGG V, 1189.

²⁾ Die Toten werden besonders vom Durst gepeinigt, vgl. G. Beer's Anm. zu Hen 22, 9 (bei Kautzsch II, 253).

³⁾ F. Cumont, *Afterlife in Roman paganism* (1922) p. 45: „The most ancient and the crudest idea is that the corpse itself keeps some obscure sensitiveness which it cannot manifest. It is imagined to be in a state like sleep. The vital energy which animated the body is still attached to it and cannot exist without it.“

⁴⁾ T. Andrae, *Der Ursprung des Islams*, p. 156. Mit dem Vorhandensein dieser Anschauungsweise in ihrer ursprünglichen Form, die noch keine selbständig existierende Seele kennt, ist bei den hierhergehörigen Aussagen des rabbinischen Schrifttums wohl nicht zu rechnen — vgl. unten, Anm. 29.

⁵⁾ S. 158, Anm. 4.

⁶⁾ Reiches Parallelenmaterial bei R. Köhler, *Kleinere Schriften* III (1900), 203-212, ferner Bousset, *Die Religion des Judentums* (3. Aufl, 1926) 296 (aus den Apokryphen gehört hierher auch Test. Simeon 8, 3); Volz, *Escha-*

rabbinischen Schrifttum gehören noch folgende Stellen in diesen Zusammenhang: der Schlaf ist die Fallfrucht des Todes¹⁾, der sechzigste Teil des Todes²⁾. Nach der Bestimmung der Schule Ismaels soll der Erwachende sprechen: „Gepriesen seist du, der die Toten belebt“³⁾. Im Buche Sohar heisst es: „Du findest keinen Menschen in der Welt, der nicht in der Nacht den Geschmack des Todes gekostet hätte“⁴⁾.

Wie Aphrahat, so hält auch Ephrem der Syrer den Tod des Körpers für einen bloss zeitlichen Schlaf⁵⁾. „Das Mysterium des Todes ist der Schlaf“, sagt das mandäische Johannesbuch⁶⁾. Muhammad pflegte, bevor er einschlief, zu beten: „Mein Gott, in deinem Namen lebe ich und sterbe“. Und als er erwachte, sprach er: „Gelobt sei Gott, der uns wieder belebte, nachdem er uns sterben liess“⁷⁾. Der Schlaf ist — so heisst es in einem ihm zugeschriebenen Ausspruche — der Bruder des Todes⁸⁾.

In diesem schlafähnlichen Zustande ist der Tote fähig, sinnliche Wahrnehmungen zu empfangen. Er hört alles, was in seiner Gegenwart gesprochen wird⁹⁾, er hört sein Lob wie im Traume¹⁰⁾. Die Lippen eines toten Gelehrten bewegen sich im Grabe, wenn eine Halacha in seinem Namen zitiert wird¹¹⁾. Der Tote kann auch

tologie 257; Rush, *Death and burial* 13 ff. (daselbst weitere Literaturangaben); F. Cumont, *Lux perpetua* (1949) 42, 415.

¹⁾ גובלת מיתה שונה: GenR XVII, 157.

²⁾ שונה אחד מששים למיתה: Berach. 57 b; Eisenstein, *Ozar* 173 b.

³⁾ j. Berach. 7 d; vgl. auch GenR LXXVIII, 918; ThrR III, 26 a; Midr. Ps XXV. 2, 105 b.

⁴⁾ I, 184 b (ed. Wilna): לית לך בר נש בעלמא דלא טעים טעמא דמותא בליילא.

⁵⁾ *Carmina Nisibena* LIII p. 106 Bickell (vgl. auch LXX, p. 130).

⁶⁾ רואז דמותא שונא: I, 166, 10 (Übers. II, 168); vgl. hierzu den Vers des Mnesimachos: "Υπνος, τὰ μακρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια (zit. bei Landmann, *Griech. Fibel*, 1941, s. 5)

⁷⁾ Abū Dā'ūd VII, 319 No. 4884 (al-ḥamdu lillāhi alladī aḥyānā ba'da mā amātanā).

⁸⁾ al-naumu aḥū 'l-mauti: Ibn al-Daiba' p. 227; Ḡalāl al-Dīn Rūmī, *Maṭnawī*, ed. Nicholson I, v. 400; fa-inna 'l-nauma šaqīqu 'l-mauti: Ibn Qayyim p. 53. Als man Luqmān fragte, was der Schlaf sei, antwortete er: „Ein leichter Tod“ (marg-i sabuk); auf die Frage, was der Tod sei, antwortete er: „Ein schwerer Schlaf“ (ḥwāb-i gīrān): Scheffer, *Chrestomathie persane* I, 7, 13 f..

⁹⁾ Schabb. 152 b (nach einer Meinung bis zum Verschliessen des Grabes, nach der anderen Meinung bis zur Verwesung des Leichnams).

¹⁰⁾ j. AZ 42 c; GenR XCVI (Ms. Vatic.), 1237; MG Gen 47, 29 p. 803.

¹¹⁾ Synh. 90 b; j. Schek. 47 a; Bacher, *AgPA* I, 121 Anm. 1.

sehen: als R. Nahum b. Simai starb, bedeckte man die Statuen mit Matten, indem man sagte: „Wie er sie im Leben nicht ansehen wollte, so soll er sie auch im Tode nicht ansehen müssen“¹⁾. Der Tote empfindet Schmerz — „Der Wurm ist für den Toten so schmerzlich wie die Nadel im Fleische eines Lebenden“²⁾. Die Furcht vor den Würmern fand ihren Ausdruck in den die Art der Bestattung betreffenden Verordnungen der Sterbenden. Jakob wünschte nicht, in Ägypten begraben zu werden — aus Furcht, dass dieses Land infolge der kommenden Mückenplage (Ex 8, 12) besonders reich an Würmern werden würde³⁾. Aus einem ähnlichen Grunde verlangte R. Hiskia, man solle ihn nicht mit allzuvielen Sterbegewändern in den Sarg legen⁴⁾. Über sieben Gerechte — Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Aharon, Mirjam und Benjamin — hatten die Würmer keine Macht⁵⁾. Auch David konnten die Würmer nichts anhaben⁶⁾. Nach einer anderen Meinung wird allen Gerechten die Ruhe von dieser Qual gönnt⁷⁾.

R. Chijja der Grosse und R. Jonathan schritten vor der Bahre des R. Simeon bar Jose bar Lakonia, wobei R. Jonathan auf die Gräber trat. Da sprach zu ihm R. Chijja: „Jetzt werden sie (die Toten) sagen: ‘Morgen sind sie bei uns und heute quälen sie uns’ “. „Wissen die denn etwas?“ fragte R. Jonathan, „heisst es denn nicht (Eccl 9, 5) ‘Die Toten aber wissen gar nichts?’“ Da antwortete ihm R. Chijja: „Du kannst zwar lesen, aber auslegen kannst du nicht. ‘Die Lebenden wissen, dass sie sterben müssen’ (ibid.) — dies bezieht sich auf die Gerechten, die selbst in ihrem Tode „Lebende“ genannt werden. ‘Die Toten wissen aber gar nichts’ — dies sind die Frevler, die schon in ihrem Leben „Tote“ heissen“⁸⁾. Die hier von R. Chijja vorgetragene Auslegung von Eccl 9, 5 findet

¹⁾ j. AZ 42 c; MK 25 b; EcclR IX. 10, 24 c; MZ Eccl 9, 10, 74 a.

²⁾ קשה רמה למת כמחט בבשר החי : Berach. 18 b; Schabb. 13 b; 152 a; (Sota 10 a, Synh. 48 b: vgl. Bacher, AgBA 80, Anm. 8).

³⁾ GenR XCVI, 1196; Tanch. wa-jechi 3; ibid. beracha 3.

⁴⁾ GenR C, 1285.

⁵⁾ Bar. BB 17 a; DEZ I, p. 7; MG Gen 24, 1 p. 390 (nennt nur die drei Patriarchen).

⁶⁾ Midr. Ps XVI. 10, 62 a; vgl. BB und MG a.a.O.

⁷⁾ רמה הצדיקים נוחים בלא רמה: Midr. Ps CXIX. 5, 246 b. Nach einem Ḥadīṭ (bei Ibn Qayyim p. 54) sind die Propheten unverweslich (inna ʾllāha ḥarrama ʾalā ʾl-arḏi an taʾkula aḡsāma ʾl-anbiyāʾi; ibid. p. 43: inna ʾl-arḏa lā taʾkulu aḡsāma ʾl-anbiyāʾi). Auch der Leichnam des christlichen Heiligen ist unverweslich, vgl. Günter, *Psych. d. Legende* 29, 67 f.

⁸⁾ j. Berach. 4 c-d; vgl. b. Berach. 18 a; EcclR IX. 5, 23 b; PesR XII, 46 b; MG Gen 47, 29 p. 803.

sich, zuweilen auch an andere Bibelstellen angeknüpft, auch sonst oft ¹⁾, am ausführlichsten in Tanch. beracha 7: „Der Frevler wird schon während seines Lebens als ein Toter angesehen, weil er die Sonne aufgehen sieht und nicht den Segenspruch *yōšēr ōr* spricht, die Sonne untergehen sieht und nicht den Segen *ma'arib 'arabim* spricht, isst und trinkt und nicht den Segen darüber spricht. Die Gerechten aber sprechen den Segen über jede einzelne Sache, die sie essen, trinken, sehen oder hören; und dies nicht nur während ihres Lebens, sondern auch in ihrem Tode segnen und danken sie vor dem Heiligen, gelobt sei er, denn es heisst Ps 149, 5". Auch Aphraates kennt diese Deutung, indem er sagt ²⁾: „Denn der Sünder, während er lebt, ist tot für Gott; der Gerechte aber, während er tot ist, lebt für Gott". Nach Hirsch's Meinung beruht das Verneinen des Bewusstseins der Frevler nach dem Tode ausschliesslich auf dieser Schriftauslegung, der Volksglaube habe von einem Unterschiede zwischen den toten Gerechten und Frevlern nichts gewusst ³⁾. Es fragt sich jedoch, ob diese Schriftdeutung tatsächlich diesen Unterschied aufzustellen beabsichtigt. In der Erzählung von R. Chijja und R. Jonathan zweifelt der letztere, ob die Toten im allgemeinen etwas wahrnehmen können, indem er Eccl 9, 5 b dem Wortsinne nach versteht. Diesen Einwand entkräftet R. Chijja dadurch, dass er die Schriftstelle bloss auf *lebende* Frevler bezieht. Nach seiner Meinung kann also Eccl 9, 5 b überhaupt nicht als eine Aussage über den Zustand nach dem Tode verwertet werden; folglich widerspricht diese Stelle auch nicht der Annahme, dass die Toten ein Bewusstsein besitzen. Die erste Vershälfte scheint R. Chijja ganz im Sinne der oben (S. 154, Anm. 8) zitierten Stelle zu verstehen.

In einem ebenfalls öfters vorkommenden Ausspruche heisst es: „Der Unterschied zwischen uns (scil. den Lebenden) und den (toten) Gerechten besteht bloss im Redevermögen" ⁴⁾. Auch diese

¹⁾ ARN rec. A XXXIV, 52 a; Tanch. B. Jithro 1; ibid. beracha 7; Tanch. Jithro 1; DtR Lieberm. p. 131; vgl. Marmorstein, *Merits* 150, Anm. 12.

²⁾ Hom. VIII. 18, col. 393; Vgl. den Ausspruch des Šaḡiq b. Ibrāhīm al-Azdī (bei Huḡwīrī, *Kašf al-maḡḡūb*, transl. Nicholson p. 111): „God hath made the pious living in their death, and hath made the wicked dead during their lives." Seneca sagt: „Alter post mortem quoque est, alter ante mortem perit" (Ep. 93. 3, zit. bei E. Benz, *Das Todesproblem i. d. stoischen Philosophie*, 1929, p. 106).

³⁾ Hirsch, *Psychology* 261.

⁴⁾ Simeon b. Lakisch, j. AZ 42 c: אין בינינו ולצדיקים אלא דיבור פה בלבד
R. Aschjan, EcclR IX. 10, 24 c: אין בין הצדיקים לרשעים אלא דיבור פה בלבד

Aussage ist zu knapp, als dass sich daraus etwas Bestimmtes über die Beschaffenheit des Grabeszustandes der Gerechten schliessen liesse, bzw. darüber, in welcher Hinsicht sich dieser von dem der Frevler unterscheidet. Was sich jedoch mit Sicherheit diesem Ausspruche entnehmen lässt, ist, dass man den Unterschied zwischen den Verstorbenen und den Lebenden nicht als sehr gross empfunden hatte. Es gibt in unseren Quellen Berichte, in denen sich von einer solchen Unterscheidung so gut wie nichts feststellen lässt: die Toten pflegen Verkehr untereinander und mit den Lebenden, sie sind im vollen Besitze ihres Bewusstseins, ja sie können sich sogar leiblich aus dem Grabe entfernen¹⁾. Während einerseits den Toten bloss die Möglichkeit passiver Sinneswahrnehmungen beigelegt wird²⁾, bedeutet nach der anderen Meinung der Tod keinen

PesR XII, 46 b: **אין בין המתים לחיים אלא דיבור כו'** — In PesR II, 5 b; Midr. Ps XXX. 3, 117 b; Jalkut Ps 149 § 889 steht dieser Ausspruch im Namen des R. Chijja b. Jose: **אין הפרש בין [צדיקים] החיים לצדיקים המתים אלא דיבור פה בלבד והן מקלין להקב"ה שגנו נפשותיהן בצרור החיים.** „Der Unterschied zwischen den lebenden und den toten Gerechten besteht nur im Redevermögen; sie loben Gott, der ihre Seelen im Bündel des Lebens aufbewahrt hat.“ Es sind also die Toten in ihren Gräbern, die Gott loben. Für diese Annahme zeugt auch die Stelle PRE XXXIV. 29 b-c, wo es heisst, dass die Geister der Toten in der ganzen Welt umherschweifen und den Toten die zukünftigen Geschehnisse verkünden; die Toten aber preisen Gott, der sie dereinst beleben wird. Dagegen heisst es ARN rec. B XXV. 26 a, dass es die Seelen der Gerechten sind, die im Bündel des Lebens Gott danken und ihn preisen. Jedenfalls scheint die Abwesenheit der Seele (bzw. des Geistes) das „Weiterleben“ des Leichnams im Grabe nicht zu beeinträchtigen. Möglicherweise ist hier mit jener Anschauungsweise zu rechnen, die uns bereits oben (S. 162 Anm.) begegnet ist und die zwei Seelenprinzipie unterscheidet. Etwas ähnliches finden wir bei Aphrahat, Hom. VI. 14, col. 293. Dieser unterscheidet zwischen dem „seelischen Geist“ (rūhā nafsanītā) und dem „heiligen Geist“. Der letztere wird erst durch die zweite Geburt, d.i. durch die Taufe, erworben (zur Taufe als Wiedergeburt vgl. A. Dieterich, *Mutter Erde*, 2. A. 1913, S. 34). Stirbt der Mensch, so wird der „seelische Geist“ mit dem Körper begraben, der „heilige Geist“ kehrt zum Himmel zurück. Diese Lehre, die auch von Ephrem und den Nestorianern vertreten wurde (vgl. F. Gavin, *The sleep of the soul in early Syriac church*, JAOS XL, 1920, pp. 104 f., 108; ferner Parisot in der Einleitung zu seiner Ausg. des Aphrahat, S. LVII, Anm. 2), geht, wie S. Funk (*Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates*, Diss. Wien 1891, p. 53 f.) und Gavin (a.a.O. S. 120) annehmen, auf jüdische Vorstellungen zurück. Leider haben es die beiden Autoren unterlassen, den Nachweis für ihre Annahme zu erbringen. Parisot, der ebenfalls diese Meinung vertritt, verweist bloss auf David Kimchi's Kommentar zu Ps 104, 29 (a.a.O. S. LVII, Anm. 3).

¹⁾ Vgl. das Material bei Hirsch, *Psychology* 258 ff.

²⁾ **בצערא דידהו ידעי בצערא דאחרנא לא ידעי**: Berach. 18 b; MG Gen 47, 29 p. 804.

Unterbruch der Gemeinschaft zwischen den Lebenden und den Verstorbenen. Die Toten nehmen auch weiterhin Anteil an den Ereignissen in dieser Welt ¹⁾, sie beten für die Lebenden und leisten Fürsprache für sie ²⁾.

Die Berichte der muslimischen Traditionswerke zeigen, dass man sich hier den Grabeszustand und die Totenwelt ähnlich wie im Judentum gedacht hatte. Einige dieser Berichte seien hier erwähnt:

Nach der Schlacht bei Badr sprach Muhammad zu den Gefallenen: „O X., Sohn des Y. und Y., Sohn des Z., habt ihr das, was euch Gott und sein Gesandter versprochen hatte, als Wahrheit gefunden? Denn ich habe das, was Gott mir versprochen hatte, als Wahrheit gefunden“. Da sagte ‘Umar: „Gesandter Gottes, wieso redest du zu Körpern, in denen keine Geister sind?“ Da antwortete Muhammad: „Ihr hört nicht besser als sie, was ich sage; nur dass sie ausserstande sind, mir etwas zu antworten“ ³⁾. Der Tote hört das Trappeln der Schuhe, wenn sich die Teilnehmer an seinem Begräbnis von seinem Grabe entfernen ⁴⁾. Solange das Grab nicht verschüttet ist, hört er den Gebetsruf ⁵⁾. Das Brechen seiner Gebeine verursacht dem Toten Schmerz ⁶⁾. Die Toten wissen es, wenn jemand ihre Gräber besucht, und freuen sich darüber ⁷⁾. Sie staten einander Besuche ab — deshalb soll man sie in schönen Gewändern begraben ⁸⁾ — und unterhalten sich über ihr ver-

¹⁾ Vgl. z.B. den Ausspruch des Simeon b. Lakisch, Midr. Ps XIV. 7, 58 a: **בשעה שישאל חוטאין יעקב מרגיש ממערת מחפלה** Vgl. ferner F. Cumont, *Lux perpetua* (1949) 53. Mit dem Glauben an das Fortbestehen der Gemeinschaft zwischen den Toten und den Lebenden hängt auch die Bestattung im oder neben dem Hause zusammen, vgl. für den ägäischen Kulturraum J. Wiesner, *Grab und Jenseits* (RGVV XXVI, 1938) S. 165 sowie Index s.v. *Hausbestattung*, ferner Pedersen, *Israel I/II*, 496; Meissner, *Babylonien u. Assyrien I*, 426.

²⁾ Vgl. Hirsch a.a.O. S. 259.

³⁾ Muslim VIII, 163 (ähnl. Buḥārī I, 152; Nasā’ī IV, 109; Ibn Ḥanbal I, 232 No. 182; Ibn Qayyim p. 4).

⁴⁾ Muslim VIII, 162 (ähnl. Buḥārī I, 147; Abū Dā’ūd VII, 138 f. No. 4585-6; ibid. IV, 343 f. No. 3101; Nasā’ī IV, 97): **لَنْ الْمَيِّت إِذَا وَضِعَ فِي قَبْرِهٖ**

إِنَّهٗ لَيَسْمَعُ خَفَقَ نَعَالِهٖ إِذَا انْصَرَفُوا

⁵⁾ Suyūṭī, *La’ālī* II, 234: **لَا يَزَالُ الْمَيِّتُ يَسْمَعُ الْأَذَانَ مَا لَمْ يَطْبِنَ قَبْرُهٗ**

⁶⁾ Abū Dā’ūd IV, 335 No. 3078; Abū Nu’aim VII, 95; Ibn al-Daiba’ p. 146:

كَسَرَ عَظْمَ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهٖ حَيًّا

⁷⁾ Vgl. Ibn Qayyim p. 5 ff.

⁸⁾ Suyūṭī, *La’ālī* II, 234: **حَسَّنُوا أَكْفَانِ مَوْتَاكُم فَانَّهُمْ يَنْتَازِدُونَ فِي قُبُورِهِمْ**

gangenes Leben und über die Hinterbliebenen ¹⁾. Sie erwarten mit Neugier neue Nachrichten aus dieser Welt, und sobald ein Neuverstorbenen zu ihnen kommt, erkundigen sie sich nach dem Befinden ihrer lebenden Bekannten ²⁾. Sogar Botschaften lassen sich ins Jenseits übermitteln: Als Bišr b. al-Barā' b. Ma'rūr starb, grämte sich seine Mutter sehr um ihn und sprach: „O Gesandter Gottes, es stirbt immerfort jemand von den Banū Salma. Kennen die Toten einander, sodass ich an Bišr einen Gruss senden könnte?“ Da antwortete Mohammed: „Ja. Bei dem, in dessen Hand sich meine Seele befindet, o Mutter Bišr's, sie kennen einander, wie die Vögel in den Wipfeln der Bäume einander kennen“. Es starb fortan niemand von den Banū Salma, ohne dass die Mutter Bišr's zu ihm (vorher) kam und sprach: „O X. Y., Friede sei über dir!“ und er antwortete: „Auch über dir!“ Da sagte sie: „Richte dem Bišr einen Gruss aus!“ ³⁾.

¹⁾ Ibn Qayyim pp. 15, 19. Nur die Geister der Frommen geniessen diese Freiheit.

²⁾ Ibn Qayyim p. 22 (ähnl. Abū Nu'aim III, 271).

³⁾ ibid. Der Glaube, dass der Sterbende Botschaften oder gar Gegenstände ins Jenseits mitnehmen kann, ist weitverbreitet, vgl. z.B. G. F. Abbott, *Macedonian folklore* (1903) 197; O. Böckel, *Psychologie der Volksdichtung* (2. A. 1913) 126; R. Moss, *The life after death in Oceania and the Malay Archipelago* (1925) 103; H. Urtel, *Beiträge zur portugiesischen Volkskunde* (1928) 47.

XI. DAS SCHICKSAL DER SEELE NACH DEM TODE

Wie aus der oben (p. 158) zitierten GenR-Stelle hervorgeht, dachte man sich den schlafähnlichen Grabeszustand als vom Augenblicke des Todes bis zur Auferstehung fortdauernd. Diese Vorstellung dürfte auch den übrigen Stellen, welche von dem Todesschlaf reden, zugrunde liegen. Wir wenden uns nun zu einer anderen Gruppe von Aussagen, die die folgenden gemeinsamen Züge aufweisen: es wird deutlich zwischen Körper und Seele unterschieden; bloss auf die letztere richtet sich das Interesse. Die Trennung zwischen dem Körper und der Seele findet zwar im Augenblicke des Todes statt, doch verbleibt die Seele noch eine bestimmte Zeit nach dem Tode in einer Art loser Verbindung mit dem Körper. Mit dem Tode, bzw. im Augenblicke der endgültigen Trennung setzt sofort die Vergeltung ein.

Über die Dauer der Bindung der Seele an den Körper nach dem Tode gibt es drei verschiedene Ansichten:

1) Drei Tage lang umschwebt die Seele den Körper in dem Glauben, sie werde in ihn zurückkehren können. Sobald sie aber sieht, dass sich der Gesichtsausdruck der Leiche (infolge der beginnenden Verwesung) verändert hat, verlässt sie ihn und scheidet ¹⁾.

2) Die Seele trauert um den Menschen sieben Tage lang ²⁾.

3) Die Verbindung dauert bis zur vollständigen Verwesung der Leiche, d.i. zwölf Monate lang. Während dieser Zeit steigt die Seele auf und ab, immer wieder zu dem Körper zurückkehrend. Nach dem Ablauf von zwölf Monaten kehrt sie aber nicht mehr zurück ³⁾.

Diese Stellen sagen nichts darüber, ob etwa schon vor der

¹⁾ j. MK 82 b; j. Jebam. 15 c; GenR C, 1290; LevR XVIII. 1, 24 d; Tanch. mikkez 4; MG Gen 50, 10 p. 876: **כל תלתא יומין נפשא טייסא על גופא סבירא דהיא חזרא לגביה כיון דהיא חמייא דאשתני וזיהון דאפוי היא שבקא ליה ואולא לה** Das Verbum **טוס** wird im Hebr. und Aram. für den Flug eines Vogels gebraucht, z.B. Tos. Chagiga II, 5 (p. 243, 15 Zuckermandel); mandäisch: *Johannesbuch* I, 136, 2. Zu der zitierten Stelle (j. MK) vgl. die iranischen Parallelen bei Kohut, ZDMG 21 (1867), 558; Pavry pp. 13, 17.

²⁾ R. Chisda, Schabb. 152 a: **נפשו של אדם מתאבלת עליו כל שבועה**

³⁾ Bar. Schabb. 152b-153 a. — Tanch. wajjikra 8 heisst es, dass die Seelen

endgültigen Trennung der Zustand der gerechten Seelen von dem der sündhaften irgendwie verschieden ist; man wird aber annehmen dürfen, dass man in der Regel an eine solche Unterscheidung dachte, vgl. die oben (p. 161) zitierten Stellen, wo es hiess, Gott gebe die Seelen der Frevler den bösen Engeln preis, aber mit den gerechten Seelen befasse er sich selbst. Die Seelen der Gerechten werden im „Bündel des Lebens“ aufbewahrt¹⁾, „eingewickelt in der Höhe“²⁾, „in den Schatz getan“³⁾, „aufbewahrt unter dem Gottesthrone“⁴⁾, „eingewickelt in das Bündel des Lebens unter dem Gottesthrone aufbewahrt“⁵⁾. Nach R. Meir ist es der oberste (siebente) Himmel, wo sich die Seelen der Gerechten zusammen mit den noch ungeborenen Seelen sowie den Schätzen des Lebens, des Friedens und des Segens befinden⁶⁾. Dort preisen sie Gott und danken ihm⁷⁾. Die Seelen der Frevler

der Gerechten sofort nach dem Tode zum Himmel hinaufsteigen; die Seelen der Frevler aber „schweifen in der ganzen Welt umher, ohne Ruhe zu finden. Erst nach zwölf Monaten steigt sie (die Seele) zu dem Orte hinauf, von dem sie (bei der Geburt des Menschen) getrennt wurde, bis der Körper aufgelöst ist. Was tut sie? Sie kehrt immer wieder zum Grabe zurück, und der Anblick des verwesenden Körpers, voll von Würmern, ist schmerzlich für sie. Wozu ist dies zu vergleichen? Einem Menschen, dessen schönes Haus eingestürzt ist. Er kommt alle Tage und weint und trauert beim Anblick des dornenbewachsenen und unkrautbedeckten Hauses, dessen Wände eingestürzt sind . . .“ Diese Stelle findet sich nicht in der editio princeps des Midrasch Tanchuma; sie stammt aus Sa'adya Gaon's *Kitāb al-amānāt wa'l-i'tiqādāt* (ed. Landauer, p. 206). Zu dem Gleichnis vom verfallenen Hause findet sich eine Parallele in der iranischen Rezension des Bundahišn (übers. bei Pavry p. 13): „During the three nights, when cutting (karīnišn) and dissolution (višōpišn) come upon the body, then there seems to him to be as much distress as there does to a man when his house is destroyed . . .“ Zum Schluss der Schilderung der Qualen, welche die Seele beim Anblick des zerfallenden Leichnams erleidet, sagt Sa'adya

(a.a.O.): **وهذا الذي أعلمه مما يسمى دين القبر أو حيوت القبر**, Diese Stelle scheint der älteste Beleg für die beiden Begriffe **דין הקבר** und **חיובת הקבר** zu sein, doch in der späteren Literatur versteht man darunter etwas anderes, vgl. BHM I, 104 f.; V, 49; Sohar II, 199 b; III, 126 b.

¹⁾ PesR II, 5 b; Midr. Ps XXX. 3, 117 b (vgl. 1 Sam 25, 29 und die Kommentare z. St.).

²⁾ **צוררות במרום**: Midr. Tan p. 212.

³⁾ **נתונות באוצר**: Sifre Num 139 p. 185; Sifre Dt 344 p. 401; EcclR III. 21, 12 c u.ö.

⁴⁾ **גזוות תחת כסא הכבוד**: Midr. Tan p. 226; Schabb. 152 b; ARN rec. A XII, 25 b; rec. B XXV, 26 a; Tanch. B. beracha 5; Tanch. ibud. 6.

⁵⁾ **נתונות צוררות תחת כסא הכבוד לצורר החיים**: MZ Eccl 3. 21, 62 b.

⁶⁾ Chagiga 12 a (vgl. Bacher, AgTa II, 65 Anm. 3).

⁷⁾ ARN rec. B XXV, 26 a.

dagegen werden von den Engeln gepeinigt und gewürgt, um einen Vorgeschmack dessen zu bekommen, was sie noch erwartet ¹⁾. Sie müssen rastlos in der Welt umherirren, um zuletzt in die Hölle zu gelangen ²⁾. Zwei Engel, die an den beiden Enden der Welt stehen, schleudern sich die Seelen gegenseitig zu ³⁾; oder sie werden, sobald sie den Körper verlassen haben, von den Engeln des Verderbens gepackt und den Engeln des Zornes zugeschleudert, die sie dann in die Hölle werfen ⁴⁾.

Die Ansicht, dass die Seelen der Gerechten an einem bestimmten Orte versammelt werden, wo sie in Ruhe die Auferstehung erwarten, die Seelen der Frevler aber bis dahin rastlos umherirren müssen, wird auch im IV Esr vertreten. Die daselbst aufgeworfenen Frage nach dem Zwischenzustande (7, 75) wird folgendermassen beantwortet (v. 78 ff.): der Tod erfolgt auf Gottes Befehl, worauf die Seelen emporsteigen, um die Herrlichkeit Gottes anzubeten (v. 78). Die gerechten Seelen schauen die Herrlichkeit Gottes mit grosser Freude (*cum exultatione multa*: v. 91) und werden dann in ihre Ruhekammern (*promptuaria*) versammelt, wo sie unter dem Schutze der Engel im tiefen Schweigen ruhen (*requiescent cum silentio multo ab angelis conservati*: v. 95, vgl. v. 85), in siebenfacher Freude, die zum Teil aus dem Rückblick auf die erduldeten Mühsale und den siegreich bestanden Kampf, zum Teil aus dem vertrauensvollen Erwarten der verhiesenen Zukunft besteht (v. 92-98). Die Frevler dagegen stehen vor Gott in Scham, Verwirrung und Furcht (v. 87). Sie gehen nicht in die Ruhekammern ein, sondern müssen sogleich ihr qualvolles Umherirren in siebenfältiger Pein und Trauer antreten (v. 80). Nach v. 101 haben die Seelen sieben Tage Freiheit, bevor über sie verfügt wird.

Im grossen und ganzen entsprechen die Aussagen des IV Esr ziemlich genau den bereits dargelegten rabbinischen Anschauungen. Die gegenseitige Differenz besteht erstens darin, dass nach IV Esr die Aufbewahrungskammern der gerechten Seelen sich nicht im Himmel — wo wir das „Bündel des Lebens“ festgestellt haben — sondern in der Unterwelt befinden ⁵⁾. Zweitens findet nach der

¹⁾ Midr. Tan. p. 212.

²⁾ *ibid.* p. 226 (vgl. Kohut, ZDMG 21, 1867, 565; Büchler, MGWJ 76, 1932, 429 Anm. 3).

³⁾ Bar. Schabb. 152 b.

⁴⁾ Midr. Kohen in BHM II, 32.

⁵⁾ Vgl. Box zu 4, 35. 41 und 7, 32 (gegen Gunkel bei Kautzsch II, 358 Anm. d).

Lehre des IV Esr eine Himmelfahrt sowohl der guten als auch der bösen Seelen nach dem Tode statt. Doch lassen sich auch für diese beiden Abweichungspunkte Parallelen im Midrasch feststellen.

Was zunächst den Ort der Aufbewahrungskammern betrifft, so wird dieser auch von I Hen 22, 1 ff. nicht in den Himmel, sondern in das Gebirge des Westens versetzt. Es sind vier geräumige Plätze, tief und dunkel — also von einem unterweltlichen Charakter. Hier werden die Seelen *aller* Verstorbenen bis zu dem Auferstehungstage aufbewahrt. Nun ist von einem unterirdischen Aufenthaltsorte der Totengeister auch im Midr. Ps. ¹⁾ die Rede. Es heisst daselbst, dass nach dem Tode der Geist an der Nase der Leiche sitzt, bis diese übel zu riechen beginnt. Der Geist wird durch die Ungewissheit über das Kommende gequält. Dann nimmt ihn der Engel Duma ²⁾ und führt ihn in den Chazarmaweth (dieser Ausdruck ist hier dem Wortsinne nach zu verstehen) zu den anderen Geistern. Ist es ein Gerechter, so ruft man vor ihm aus: „Platz für X. Y., den Gerechten!“ — und er schreitet von einer Wohnung zur anderen, bis er das Antlitz der Schechina sieht. Sieben Wohnungen gibt es für die Gerechten und sieben für die Frevler, für diese wie für jene ihren Taten entsprechend. — In dem dieser Stelle unmittelbar vorangehenden Abschnitte heisst es ³⁾: „Sieben Wohnorte gibt es in der Hölle: Scheol, Abbaddon, Zalma-weth, Erez Tachtith, Erez Nesijja, Gehinnom und Duma. R. Levi sagte: Duma ist Chazarmaweth — und weshalb heisst (der Ort) Chazarmaweth? Es ist ein Hof der Totengeister. Dieser Ort ist wie eine Art Gebäude, mit einem Zaun umgeben. Vor dem Hofe befindet sich ein Bach, und vor dem Bache eine Steppe. Jeden Tag führt Duma die Geister hinaus, und sie essen von der Steppe und trinken aus dem Bache; und jeder Mensch, der während der Abenddämmerung trinkt, beraubt seine Toten ⁴⁾. Und weshalb heisst der

¹⁾ Midr. Ps XI. 6, 52 a = BHM V, 45.

²⁾ Über diesen Engel vgl. JE V, 10 f.

³⁾ Midr. Ps l.c. 51 a-b; BHM V, 44 f.

⁴⁾ Zu der Vorstellung vom Refrigerium und der Sabbatruhe der Frevler vgl. die Hinweise bei S. Buber zu Midr. Ps a.a.O. Anm. 48 sowie S. Lieberman in *L. Ginzberg Jubilee Volume* (1945) hebr. Teil S. 251 f. und die daselbst (S. 252 Anm. 32) angegebene Literatur. In dem jüdisch-deutschen Minhagim-Buch (Basel 1611) heisst es (fol. 13 a): „Man darf kein Wasser trinken oder Wasser schwippen (= ausschütten) zwischen מנחה und מעריב. Denn die מתים kühlen sich zu der selben Zeit im Wasser, dass sie ein wenig kühl in das גיהנם kommen ... Etliche sagen, sie kühlen sich am Freitag zu Nacht, wenn sie aus dem גיהנם gehen.“

Fürst der Geister Duma? Weil er die Schweigenden (domamoth) hütet: denn sie essen ohne zu reden und trinken ohne einen Laut von sich zu geben." Der letzte Satz dieses Ausspruches erinnert an das „multum silentium" des vierten Esrabuches.

Diese Stelle sagt aber nichts darüber, ob sich auch die Geister der Gerechten unter dem Schutze des Duma befinden oder nicht. Der vorher zitierte Passus scheint dagegen zu sprechen, denn das Schauen des göttlichen Antlitzes seitens der Gerechten setzt doch wohl den Himmel als Ort voraus. Zudem spricht Midr. Ps. XI. 6, 51 a von sieben Wohnungen der Gerechten im Garten Eden (dem himmlischen? vgl. II Hen 8, 1), allerdings in einem Zusammenhange, der von dem zukünftigen Äon handelt. Gegen die Annahme, dass sich auch die Geister der Gerechten unter der Obhut Duma's befinden, zeugt auch der Ausspruch des Mar Samuel, Schabb. 152 b (cf. Raschi z. St.). Nach seiner Meinung werden bloss die Geister der Mittelmässigen und der Frevler dem Engel Duma überliefert; jene geniessen Ruhe, diese nicht. Man wird also annehmen müssen, dass die Geister der Gerechten auf ihrer Jenseitsreise einen anderen Weg als die Geister der Frevler einschlagen¹⁾. Da das Reich Duma's unter den Höllenabteilungen genannt wird, hat man es sich zweifellos unter der Erde gedacht, wohin man in unseren Quellen in der Regel die Hölle versetzt: man steigt in sie hinunter (BM 58 b u.ö.), man macht einem die Hölle tief²⁾, die Welt ist wie ein Topfdeckel der Hölle (Pesach. 94 a). Nur einmal findet sich im bT eine abweichende Meinung³⁾: „Die Hölle hat ihren Ort oberhalb der Himmelsfeste; andere sagen, jenseits der Berge der Finsternis". Hinter diese Berge werden, wie wir gesehen haben, vom I Hen die Kammern der abgeschiedenen Seelen verlegt. Im Himmel, und zwar im Norden des dritten Himmels, befindet sich die Hölle nach II Hen 10, 1.

Wenn es ferner in der Midr. Ps.-Stelle heisst, dass die Totengeister unter Duma's Aufsicht auf der Steppe weiden und aus dem Bache trinken, so wird man daraus schliessen müssen, dass die Geister nicht in menschlicher Gestalt gedacht werden. Etwas ähnliches findet sich in der griechischen Baruchapokalypse, 10, 1 ff.: Im vierten Himmel sieht Baruch eine Ebene, in deren Mitte sich

¹⁾ Vgl. unten S. 182.

²⁾ גיהנם מעמיקין לו : Schabb. 33 a; Erub. 19 a.

³⁾ גיהנם למעלה מן הרקיע ויש אומרים לאחרי הרי חשך ; Tamid 32 b.

ein Teich befindet, und an diesem Teiche eine grosse Menge von Vögeln aller Arten. Diese Vögel sind aber anders als die irdischen und überragen sie an Grösse. Aus der Antwort des angelus interpres (v. 7) geht eindeutig hervor, dass es sich bei diesen Vögeln um die Seelen der Gerechten handelt ¹⁾. Ihrer Herkunft nach sicher verwandt ist auch die islamische Vorstellung, dass die Seelen der Frommen in Gestalt grüner Vögel in der Nähe des Gottesthrones leben und sich von den Bäumen des Paradieses nähren ²⁾.

Unter den siebzehn verschiedenen Meinungen über den Aufenthaltsort abgeschiedener Seelen, welche Ibn Qayyim in seinem Kitāb al-rūḥ (p. 112 ff.) anführt, gibt es eine, die ohne Zweifel von den rabbinischen Vorstellungen vom Reiche des Engels Duma abhängig ist: die Geister der Gläubigen — heisst es bei Ibn Qayyim — werden im „Behälter“ aufbewahrt, die Geister der Ungläubigen aber im Barahūt, einem Brunnen in Ḥaḍramaut ³⁾. Über diesen Brunnen (bzw. dieses Tal) bringt Ibn Qayyim die folgende Überlieferung im Namen des Abān b. Taglib: „Es sagte ein Mann: 'Ich habe dort eine Nacht zugebracht — nämlich im Tale Barahūt — da war es, wie wenn darin menschliche Stimmen versammelt wären, welche schrien „O Dūma, o Dūma!“ ' Abān sagte: 'Es hat uns ein Mann von den Schriftbesitzern erzählt, Dūma sei der Engel, der über die Geister der Ungläubigen gesetzt ist' " ⁴⁾

Was nun die Himmelfahrt sowohl der guten als auch der bösen Seelen betrifft, so wird diese auch in einer tannaitischen Überlieferung in Eccl. R. ⁵⁾ gelehrt. Die guten Seelen werden im „Schatz“ aufbewahrt, die bösen werden zur Erde zurückgeschleudert. Dieser Aufstieg bedeutet demnach für die Seelen eine Entscheidung über ihr zukünftiges Schicksal im Jenseits. Man wird deshalb hieraus auf eine Gerichtsverhandlung schliessen müssen, die sich vor dem Throne Gottes abspielt. Dieses individuelle Gericht, das im III

¹⁾ Vgl. Gunkel bei Kautzsch II, 454 Anm. h.

²⁾ Näheres hierüber bei R. Eklund, *Life between death and resurrection according to Islam* (Diss. Uppsala 1941) 16 ff.

³⁾ Ibn Qayyim p. 112; über Barahūt vgl. Enzykl. d. Islam I, 680.

⁴⁾ l.c. p. 132: قَالَ رَجُلٌ بَتَّ فِيهِ - يَعْنِي وَادِي بَرَهَوْت - فَكَأَنَّمَا حَشَرَتْ فِيهِ اصْوَاتُ النَّاسِ وَهُمْ يَقُولُونَ يَا دُومَةَ يَا دُومَةَ! قَالَ ابْنُ فَحْدَتْنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَنَّ دُومَةَ هُوَ الْمَلِكُ الَّذِي عَلَى أَرْوَاحِ الْكَفَّارِ

⁵⁾ EcclR III. 21, 12 c. Auf diese Stelle hat auch Box, *The Ezra-Apocalypse* (1912) p. 120 hingewiesen.

Hen c. 44¹⁾ sowie ausführlich im Testament Abrahams (rec. B) 10, 1 ff. geschildert wird, wird man mit Kaulers²⁾ auch für IV Esr 7, 78-80 annehmen müssen.

¹⁾ Vgl. auch Odebergs Einleitung zu seiner Ausgabe (1928) p. 176.

²⁾ J. Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches* (1922) p. 155.

XII. DIE SEELENREISE

Die Lehre vom Aufstieg der abgeschiedenen Seele ist uns aus den meisten Religionen Vorderasiens bekannt ¹⁾. Der Inhalt dieser Lehre, deren einzelne Bestandteile sich auch in dem rabbinischen Schrifttum nachweisen lassen — eben dies wollen wir in diesem Abschnitte zu zeigen versuchen — ist etwa folgender: nach ihrer Loslösung vom Körper wandert die Seele durch die himmlischen Regionen, um vor den Gottesthron, zum Gerichtsorte, bzw. in die Wohnsitze der Seligen o.ä. zu gelangen. Es ist ein weiter Weg, den die Seele zurücklegen muss:

„Meine Auserwählten! Der Weg, den die Seelen zurücklegen müssen, ist weit und ohne Ende. Auf ihm sind keine Parasangen abgemessen und keine Meilensteine nach dem Masse gesetzt.“ ²⁾

Es ist eine Reise voll von Gefahren und Schrecken ³⁾. Verschiedene Hindernisse stellen sich der Seele entgegen; so muss z.B. eine Brücke oder ein Meer überquert werden ⁴⁾; oder es sind die Wachthäuser der Archonten zu passieren. Dämonen bedrohen die aufstrebende Seele, sie suchen sie an ihrem Aufstiege zu hindern oder sich ihrer zu bemächtigen. Der Seele eines Frommen stehen Helfer bei — eine geleitende Gottheit, Engel, oder die eigenen guten Werke des Verstorbenen —, unter deren Schutz und Geleit die Weite und die Schrecken des Weges überwunden werden.

¹⁾ Über diesen Gegenstand gibt es eine reiche Literatur. Folgende Werke sind zu Rate gezogen worden: W. Brandt, *Jahrb. f. prot. Theol.* XVIII (1892) 495-438, 575-603; W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, ARW IV (1901) 136 ff. 229 ff. E. Böklen, *Die Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der persischen Eschatologie* (1902) 31 ff. W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (1897) 11 ff. H. Kees, *Die Himmelsreise im ägyptischen Totenglauben*, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1928/29 (Leipzig 1930) 1 ff. F. Cumont, *Afterlife in Roman paganism* (1922) 25 ff., 92 ff., 148 ff. Ders., *Die orientalischen Religionen* (3. A. 1931) 115, 270 ff. Anm. 86 ff. H. Lommel, *Die Religion Zarathustras* (1930) 185 ff. I. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion u. d. Judentum* (1920) 179 ff. Pavry (1929) bes. S. 37 ff. A. Erman, *Die Religion der Ägypter* (1934) 212 f. Rush, *Death and burial* (1941) 27 ff. G. Widengren, *The Great Vohu Manah* (1945) p. 59 et pass.

²⁾ *Johannesbuch* p. 180, ähnlich *Ginza* p. 433.

³⁾ Bousset p. 150, Rush pp. 32 sqq.

⁴⁾ Für iranische Beispiele vgl. Pavry 79, 91 ff., 97. Mandäisch: *Johannesbuch* 90, 101 f. 102 f., 176, 199 u.ö.

a) Auf die Topographie der Jenseitswanderung nimmt in unseren Quellen der Ausspruch des sterbenden Jochanan b. Zakkai Bezug: „Zwei Wege sind vor mir, der eine ins Paradies und der andere in die Hölle, und ich weiss nicht, auf welchem man mich führen wird“¹⁾. Man wird hierbei an die Apokalypse des Er in Plato's Staat (p. 614 C) erinnert; auch dort teilen sich die Wege, u.zw. am Gerichtsorte: der Weg der Gerechten führt nach rechts hinauf in den Himmel, der Weg der Sünder nach links hinab in die Hölle²⁾.

Über die Gefahren der Reise und die lauenden Dämonen finden sich in Talmud und Midrasch keine Angaben; nach dem Zeugnisse des Josephus (Ant. XVIII, 18) haben jedoch die Essener die Vorstellung von der durch die Dämonen gehinderten Himmelsreise gekannt³⁾. Erst das Buch Sohar weiss derartiges zu berichten: „Wenn die Seelen aus dem Körper scheiden, so wollen sie aus dieser Welt hinaufsteigen; aber es gibt viele Tore, wo Banden von Dämonen stehen. Sind sie (scil. die Seelen) von ihrer Seite (d.h. von böser Natur), dann ergreifen alle (Dämonen) jene Seelen und liefern sie dem Duma aus, auf dass er sie in die Hölle bringe“. Der Aufstieg der gerechten Seelen dagegen wird nicht gehindert⁴⁾.

b) Häufiger ist von den geleitenden Engeln die Rede: „Wenn die Gerechten aus der Welt scheiden, so gehen ihnen drei Scharen von Friedensengeln voran (var. „entgegen“). Die eine Schar spricht 'Er gehe ein zum Frieden' (Jes 57, 2), die zweite spricht 'Sie werden auf ihren Lagern ruhen' (ibid.) und die dritte 'Die in Geradheit wandeln' (ibid.). Wenn aber die Frevler aus der Welt scheiden, so gehen ihnen drei Scharen der Engel des Verderbens voran (var. „entgegen“). Die erste spricht 'Kein Frieden!' (Jes 57, 21), die zweite 'Sprach Gott zu den Frevlern' (ibid.) und die dritte 'Am Ort der Qual sollt ihr liegen!' (Jes 50, 11)“⁵⁾. Nach einer anderen

¹⁾ Berach. 28 b; ARN rec. A XXV init.: **אֵלָא שִׁשׁ לִפְנֵי ב' דְּרָכִים אַחַת: שֶׁל גֵּ'עַ וְאַחַת שֶׁל גִּיהֶנָּם וְאִינִי יוֹדֵעַ בְּאִיזָה מוֹלִיכִים אוֹתִי.**

²⁾ Vgl. Bousset 251 f. C. Pascal, *Le credenze d'oltretomba* (1912) I, 146 ff. Auch das jüngere Avesta kennt die beiden Wege, deren einer zur Seligkeit, der andere zur Verdammnis führt, vgl. Pavry 11.

³⁾ So wird die Josephus-Stelle von Bousset (p. 143) interpretiert.

⁴⁾ Sohar I, 130 b (vgl. auch 115 b): **כְּד נִפְקִין נִשְׁמַתִּין מִגּוּפָא מַהֲי עֲלֵמָא בְּעָאן: לְסַלְקָא וְכִמָּה תְּרַעֲין חֲבִילֵי טְהִירִין קִימִי אִי אִינוּן מִסְטֵרִיָּהוּ כְּלוּהוּ אַחֲדִין בְּהוּ בְּאִינוּן נִפְשָׁאן וּמִסְרִי לֹון בִּידָא דְדוּמָה לְאַעְלָא לֹון בְּגִיהֶנָּם ... אִינוּן נִשְׁמַתִּין דּוּכּוּ סִלְקִי לְעִילָא ... וְזֻכָּאן בְּדוּכְתִּיָּהוּ.**

⁵⁾ שבשעה שהן [כלו' הצדיקים] נפטרין מן העולם שלש כיתות של מלאכי שלום מקדימות אותן הראשונה אומרת יבוא שלום השניה אומרת נוחו על משכבותם והשלישית אומרת הולך נכחו ... [הרשעים] ... בשעה שהן נפטרין מן העולם שלש

Meinung sind es die Gerechten (d. h. wohl die Geister der früher verstorbenen Gerechten), die auf Gottes Geheiss der guten Seele entgegen gehen ¹⁾. So heisst es auch in dem Avesta, dass die Seelen der früher Verstorbenen der aus dem Körper scheidender Seele entgegen gehen ²⁾. Gott selbst heisst die Seele des Gerechten willkommen ³⁾. Einmal erscheint der König Hiskijja in der Rolle des Psychopompos, und zwar in dem Bericht von den letzten Stunden des R. Jochanan b. Zakkai ⁴⁾. Dieser sprach vor seinem Tode zu

. כִּיתוֹת שֶׁל מַלְאכֵי חֲבֵלָה מְקַדִּימוֹת אוֹתָן וְכוּ׳ SZ Num 6, 26 p. 248 f.; PesR XLIV, 184 a; NumR IX. 7, 44 d. Andere Parallelstellen lesen יוֹצְאוֹת לְקִרְאָתָן für מְקַדִּימוֹת: Kethub. 104 a; Midr. Ps CXVI. 7, 239 b; Jelanidenu in Jalkut Num 33 § 787; MG Gen 49, 29 p. 872. Vgl. ferner PesR II, 5 a; Midr. Ps XXX. 3, 117 b (מַטְפְּלִים בוֹ).

¹⁾ Jose b. Schaul, Kethub. 104 a = MG Gen 49, 29 p. 872.

²⁾ Lommel p. 191.

³⁾ Midr. Ps XXX. 3, 117 b.

⁴⁾ פָּנוּ כָּלִים מִפְּנֵי הַטּוֹמְאָה וְהִכִּינוּ כֵּסֶא לְחֻזְקָהּ מֶלֶךְ יִהּוּדָה שָׁבָא j. Sota 24c (liest חָצֵר für כָּלִים); j. AZ 42 c (כָּלִים הַבֵּית); b. Berach. 28 b; ARN rec. A XXV. — Diese Stelle wird gewöhnlich so verstanden, dass der sterbende Jochanan die Wiederkehr Hiskias als des Messias prophetisch voraussagt — so Moore II, 348; Mieses, MGWJ 74 (1930) 359; Volz, *Eschatologie* 175, 206 f. R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa* (1940) 71. Merkwürdigerweise erwähnt keiner der genannten Autoren die Erklärung Raschi's, der doch wohl Recht hat. Als eine Voraussage der Ankunft des Messias kann man die Worte Jochanans „Bereit einen Stuhl“ usw. nur auffassen, wenn man sie im übertragenen, bildlichen Sinne versteht. Dazu liegt aber kein Anlass vor; gemeint ist einfach, dass die Gefässe aus dem Hause entfernt, und ein Stuhl in der Nähe des Sterbenden bereitgestellt werden soll; Hiskia kommt, um die Seele Jochanans auf dem Wege ins Jenseits zu geleiten. Der richtige Sinn dieser Stelle ergibt sich ganz eindeutig aus dem Kontext des jT. Anschliessend an die Worte Jochanans heisst es (Sota u. AZ a.a.O.): ר' לִיעֶזֶר תַּלְמִידֵיהּ מִי דְמִיךְ וְאָמַר פָּנוּ חָצֵר מִפְּנֵי הַטּוֹמְאָה וְהִתְקִינוּ כֵּסֶא לְרַבֵּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי וְאֵית דְּאִמְרִין מִן דְּחָמָא רַבִּיָּה חָמָא. חָד מִן אֵילִין דְּבֵית פּוֹי הוּון בְּעֵי מַחְתַּנְתִּיהּ לְנִסְיוֹתֶיהּ וְלֹא הוּא מִקְבֵּל אָמַר דְּלֹא יִהּוּון בְּהִתְּוֹן. מִי דְמִיךְ וְאָמַר פָּנוּ חָצֵר מִפְּנֵי הַטּוֹמְאָה וְהִתְקִינוּ כֵּסֶא לְיִהּוֹשֻׁפֵּט מֶלֶךְ יִהּוּדָה. אָמְרוּ יָבוֹא זֶה שְׂרָץ „Als sein Schüler R. Elicser im Sterben lag, befahl er: 'Entfernt (die Gefässe) aus dem Hofe wegen der Verunreinigung und bereitet einen Stuhl für Rabban Jochanan b. Zakkai.' Manche sagen: 'Wen sein Lehrer sah, den sah auch er.' Man wollte einen Angehörigen des Hauses Pazzi mit der Patriarchenfamilie verschwägern, er nahm es aber nicht an, auf dass (die Patriarchenfamilie) sich (seiner wegen seiner geringeren Herkunft) nicht zu schämen brauche. Als er im Sterben lag, befahl er: 'Entfernt (die Gefässe) aus dem Hofe und bereitet einen Stuhl für Josaphat, den König von Juda!' Man sagte: 'Dieser, der der Ehre nachjagte, soll zu jenem, der sich vor der Ehre flüchtete, kommen.'” Samuel Jaffe, סֵפֶר יִפֶּת מֵרֵאָה (Venedig 1590) fol. 253 a erklärt diese Stelle folgendermassen (ihm folgt auch der Kommentar des David Fränkel in der Wilnaer Ausg. des jT): R. Jochanan wurde von dem König Hiskia empfangen, weil er, gleich Hiskia, die Tora in

seinen Schülern: „Entfernt die Gefässe, wegen der Verunreinigung, und bereitet einen Stuhl für Hiskijja, den König von Juda, der kommt.“ Dazu bemerkt Raschi: „(Der) zu mir (kommt), um mich zu geleiten“ ¹⁾.

c) es sind ferner die eigenen guten Werke des Verstorbenen, welche der aufsteigenden Seele Beistand leisten und sie geleiten. Dabei werden die Werke irgendwie in sichtbarer Gestalt gedacht. Solche Aussagen, in denen die Werke handelnd und redend auftreten, finden sich, wie wir gleich sehen werden, auch ausserhalb des rabbinischen Schrifttums:

Nach einer tannaitischen Überlieferung ²⁾ erscheinen in der Todesstunde des Menschen alle seine Werke vor ihm und sprechen: „So und so hast du an dem und dem Tage gehandelt. Bestätigst du es?“ Der Sterbende bejaht die Frage, worauf er aufgefordert wird, das Geständnis zu siegeln. Er tut dies, und erklärt das Gericht für gerecht, indem er sagt: „Schön bin ich gerichtet worden.“ Dazu finden wir eine Parallele in der Paulusapokalypse, wo Paulus, der vom Himmel herab dem Sterben eines Gerechten zusah, folgendes berichtet: *et vidi omnia opera eius quaecunque fecerat propter nomen dei, et omnia studia eius quorum meminit et quorum non meminit, omnia steterunt in conspectum eius in hora necessitatis* ³⁾. Darauf wird Paulus Zeuge der letzten Stunden eines Sünders: *Et iterum respexi et vidi omnem contemptum peccatoris et omnia que egit, et in unum asteterunt ante eum in hora necessitatis* ⁴⁾. Mit Vorliebe wird dieses Motiv von Ephraem Syrus in Schilderungen

Israel verbreitet hatte (über die Schriftgelehrsamkeit in den Tagen Hiskias vgl. Synh. 94 b). Zum Geleiter jenes Angehörigen des Hauses Pazzi wurde der König Josaphat bestimmt, weil er der Ehre nachjagte, indem er sich mit dem König Ahab verschwägerte (2 Chron 18, 1), der aber auch den Schriftgelehrten Ehre zu erweisen pflegte. Auf ihn werden in Makkoth 24 a die Worte „der die Gottesfürchtigen ehrt“ (Ps 15, 4) bezogen; als er nämlich einen Gelehrten sah, erhob er sich von seinem Throne, umarmte und küsste ihn und nannte ihn seinen Vater, seinen Lehrer und Meister. — Wenn man die ganze Stelle — und nicht bloss die Worte Jochanans aus ihrem Zusammenhange gerissen — betrachtet, erweist sich die messianische Deutung als unhaltbar. Die Erklärungen Raschi's (s. folg. Anm.) und S. Jaffe's treffen ohne Zweifel das Richtige.

¹⁾ Raschi zu Berach. 28 b: **לחזקתו שבא: אלי ללוותי**

²⁾ Sifre Dt 307 p. 345 sq.; Midr. Tan. p. 187 sq.; b. Taan. 11 a (Zum Text vgl. Buber's Anm. zu Lekach I, 52 b. Verwandt sind auch die Stellen Tanch. B. bereschith 29 und BHM III, 38).

³⁾ *Texts and studies*, ed. J. A. Robinson, II/3 (1893) cap. XIV, p. 16.

⁴⁾ l.c. cap. XV, p. 18.

der Todesstunde verwendet, so z.B. op gr. I, 294 F (= III, 376 C): τῇ γὰρ ψυχῇ παρίστανται ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ χωρισμοῦ τὰ ἔργα αὐτῆς, ἃ ἔπραξεν ἡμέρᾳ καὶ νυκτὶ, ἀγαθὰ τε καὶ πονηρά. Als dann die Seele von den Engeln gezwungen wird, den Körper zu verlassen, und die eigenen Werke sieht, spricht sie zu ihnen mit Furcht: δότε τόπον μίαν ὥραν ἵνα ἐξέλθω. Doch die Werke erwidern ihr alle miteinander: ἡμᾶς σὺ ἔπραξας, σὺν σοὶ ἀπάγωμεν πρὸς τὸν θεόν· (op. gr. I, 295 A = III, 376 D).

Ähnlich heisst es auch in unseren Quellen, dass die Werke den Menschen nach seinem Tode begleiten: „Gross ist die Wohltätigkeit, denn sie geleitet den, der sie ausgeübt hat, in der Stunde seines Scheidens aus der Welt“ ¹⁾. Nach PRE XXXIV (29 d) hat der Mensch während seines Lebens drei Freunde: seine Nachkommenschaft, seinen Besitz und seine guten Werke. In der Todesstunde fleht er vergeblich die beiden ersteren an, ihn vor dem Tode zu retten. Als er zuletzt seine guten Werke bittet, ihn nicht aus der Welt scheiden zu lassen, antworten ihm diese: „Geh in Frieden. Bevor Du hingehst, gehen wir dir voran“ ²⁾. Ähnliches findet sich in kürzerer Form schon in dem Ausspruche des Tannaiten Jose b. Kisma: „In der Todesstunde des Menschen geleiten ihn nicht Silber und Gold, nicht Edelsteine und Perlen, sondern die Tora und die guten Werke allein“ ³⁾. R. Jochanan (b. Nappacha) sagte: „Wer ein Gebot in dieser Welt ausübt, dem geht es in jener Welt voran. Wer eine Sünde in dieser Welt begeht, den umschlingt sie und geht vor ihm einher am Gerichtstage“. R. Eleasar (b. Pedath) sagte: „Sie (die Sünde) ist an ihn wie ein Hund gekettet“ ⁴⁾. Nach Raschi's Erklärung zu dem Ausspruche Jochanan's geht das gute Werk wie ein Herold der Bahre voran ⁵⁾. Ganz im Sinne dieser Deutung heisst es in einer Sohar-Stelle ⁶⁾: „Komm und siehe: alle Werke, die der

¹⁾ Midr. Prov XIV. 34, 38 b: גדולה צדקה שהיא מלווה לעושה בשעת פטירתו מן העולם.

²⁾ לך לשלום עד שלא תלך לשם אנו מקדימין אותך — vgl. Ephr. Syr. Op. gr. I, 256 B.

³⁾ Aboth VI, 19.

⁴⁾ Sota 3 b; AZ 5 a. Vgl. Jakob von Sarug (übers. Zingerle, ZDMG XX, 1866, p. 513): „Meine Sünden gingen mir voran und harren meiner im Gerichte.“

⁵⁾ Raschi zu Sota 3 b: לפני מתתו מכרות לפניו

⁶⁾ Sohar III, 126 b (vgl. II, 199b): ת"ח כל איגון מלין דעביד ב'ג' בהאי עלמא כלהו זמינן וקיימי לאסהדא ביה ולא איתאבידו מיניה ובשעתא דמפקי ליה לקברא כלהו אתעתדן ואולי קמיה ותלת כרווי מכריזי. חד קמיה וחד מימיניה וחד משמאליה ואמרי דא פלנייא דמריד במאריה. מריד לעילא מריד לתתא מריד

Mensch in dieser Welt tut, alle sind sie bereit gegen ihn zu zeugen, sie gehen ihm nicht verloren. In der Stunde, wo man ihn zum Grabe trägt, stellen sie sich alle ein und gehen vor ihm einher, und drei Herolde rufen aus — der eine vor ihm, der andere zu seiner Rechten und der dritte zu seiner Linken — und sprechen: "Dies ist X. Y., der sich gegen seinen Herrn empört hat, oben und unten (?) hat er sich empört, gegen die Tora und gegen seine Gebote hat er sich empört. Sehet seine Werke, sehet seine Worte! Es wäre besser für ihn, wenn er nicht erschaffen worden wäre'. Wenn er zum Grabe gelangt, erzittern alle Totten in ihren Stätten seinetwillen und sprechen: 'Wehe, wehe, dass dieser bei uns begraben wird!' Seine Werke und seine Worte gehen ihm voran, treten in das Grab ein und stehen über dem Körper ..." — Bei dem Gericht, das über dem Menschen abgehalten wird — sei es unmittelbar nach dem Tode, sei es bei dem Endgericht — treten die guten Werke als Fürsprecher, die Sünden als Ankläger auf: „Wer ein Gebot erfüllt, der erwirbt sich einen Fürsprecher (פרקליט), wer eine Sünde begeht, der schafft sich einen Ankläger (קטיגור)“, lautet ein Ausspruch des Elieser (resp. Eleasar) b. Jakob ¹⁾. Nach Eleasar b. Jose sind die Almosen und die Liebeswerke Fürsprecher zwischen Israel und ihrem himmlischen Vater ²⁾. Auf das Endgericht nehmen die beiden folgenden Stellen Bezug: Alle Gebote, welche Israel in dieser Welt ausübt, kommen und zeugen für sie in der zukünftigen Welt ³⁾; die Sünden treten als Ankläger auf ⁴⁾.

Solche Stellen, die vom leibhaftigen Auftreten der menschlichen Werke am Tage des Endgerichts reden, lassen sich auch aus den Apokryphen belegen: Nach Sap. Sal. 4, 20 werden die Missetaten der Gottlosen als Ankläger gegen sie auftreten. Nicht ganz so deutlich ist Apoc. Elia 41. 3, wonach die Sünden eines jeden gegen ihn an dem Orte auftreten, wo sie begangen wurden. Ferner gehört hierher IV Esr 16, 66 (Hennecke p. 399 = VI Esr 2, 66 bei Riessler, p. 326): „Und ihr werdet verwirrt sein, wenn eure Sünden

באורייטא מריד בפיקודוי. חמו עובדוי חמי מלוי טב ליה דלא אברי, עד דמטי לגבי קברא כלהו מתין אתגרזון מדוכתייהו עליה ואמרי ווי ווי דדא אתקבר בגזון. עובדוי ומלוי אקדמן ועאלין לקברא וקיימי עליה דההוא גופא ...

¹⁾ Aboth IV, 11; ARN rec. B XXXV, 40 b; vgl. Bacher, AgTa II, 283 Anm. 1.

²⁾ Tos. Pea IV, 21; BB 10 a. Nach der Baraita Schabb. 32 a sind die Fürsprecher die Umkehr und die guten Werke.

³⁾ Josua b. Levi, AZ 2 a; 4b.

⁴⁾ EcclR IV. 1, 12 d: חטאתיהם מלמדין קטיגור

vor den Augen der Menschen einhergehen und eure Ungerechtigkeiten als Ankläger auftreten an jenem Tage." Ähnlich sagt schliesslich die Petrusapokalypse c. 6 (Hennecke p. 320): „Und die Werke eines jeden werden vor seinem Angesicht stehen." Nach den manichäischen Kephalaia ¹⁾ werden die Sünder von ihren eigenen Werken verurteilt und in die Hölle geworfen. Auch Ephraem redet von dem Auftreten der Werke am Gerichtstage: Εἶτα καὶ θεωρεῖ (scil. ὁ ἄνθρωπος) τὰ ἴδια ἔργα ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἰστάμενα, εἴτε ἀγαθὰ εἴτε φαῦλα ²⁾.

Mehrere Parallelen zu dieser Vorstellung von den hypostasierten Werken liefert das mandäische Schrifttum. Die Werke erscheinen hier beim Tode als die Stütze der scheidenden Seele:

„Vertrauet auf die schönen Werke, die ihn übet. Wenn ihr aus eurem Körper scheidet, könnet ihr euch auf die schönen Werke stützen, die ihr in der Welt übet" ³⁾.

Die Werke geleiten die Seele auf ihrer Jenseitswanderung und führen sie an den Hindernissen der Reise sicher vorbei:

„Euer Almosen sei euer Geleiter" ⁴⁾.

„Wer wird mich am Wachthause der Sonne vorbeiführen?

Deine Lohnspende und deine Werke, deine Almosen und deine Wohltat

Werden dich am Wachthause der Sonne vorbeiführen" ⁵⁾.

Eine Seele, die nicht von ihrem guten Tun geleitet wird, vermag die Hindernisse der Reise nicht zu überwinden:

„Nein, jeden einzelnen bringen nur Lohnzahlung und Almosenspende heran und bringen ihn hinüber (scil. über das Meer und die Wachthäuser). Nur seine Werke gehen als Führer vor ihm einher" ⁶⁾.

„Wer Lohn und Almosen nicht aufweisen kann, für den gibt es auf dem Meere keinen Übergang" ⁷⁾.

Somit kann nur der Fromme auf dieses Geleit hoffen:

„Heil dem Manne der hatte

¹⁾ *Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin*, Bd. I (Stuttg. 1940) cap. XC, p. 223, 8 sq. — Auf verwandte Stellen aus dem neutestamentlichen Schrifttum hat W. Bousset, *Relig. d. Jud.* (3. A. 1926) S. 297 hingewiesen (Apoc. Joh. 14, 13; Epist. Barnab. 4, 12).

²⁾ Op. gr. II, 193 C; ähnlich ibid. 216 A; III, 149 A und 374 B.

³⁾ *Ginza* p. 40 (vgl. auch p. 23).

⁴⁾ *Mand. Liturg.* 51, 3.

⁵⁾ *Ginza* p. 525.

⁶⁾ a.a.O. S. 433.

⁷⁾ *Johannesbuch* p. 102.

und mit seinem Gute Gutes getan hat.
 Er hat Lohn für sich bereitet,
 seine Werke gehen vor ihm einher
 und bilden vor ihm eine Stütze auf dem Wege" ¹⁾).

Nach dem Ginza ²⁾ wird die Seele vor den Richter geführt, der sie nach ihren Sünden fragt. Sie legt ein negatives Bekenntnis ab und ein positives in Bezug auf die guten Werke. Darauf spricht der Richter:

„Wenn dies deine Werke sind, Seele,
 So mögen deine Zeugen kommen und zeugen“.

Die Werke kommen herbeigeflogen und legen ein Zeugnis zugunsten der Seele ab.

Die Heimat dieser Vorstellung vom leibhaftigen Erscheinen der Werke ist Iran; auf iranische Vorbilder gehen wohl alle die soeben zitierten Stellen zurück. So werden nach dem mittelpersischen Dāstān i mēnōkē xrat ³⁾ die guten Werke des verstorbenen Frommen durch das schöne Mädchen verkörpert, das ihm am Morgen des vierten Tages nach dem Tode entgegenkommt. Auf die Frage, wer es sei, antwortet das Mädchen: „Ich bin kein Mädchen, sondern dein gutes Tun.“ Nach dem Dāstān i dēnik ⁴⁾ ist es der Schatzmeister der guten Werke (ganjbar i kirpak), welcher in der Gestalt des schönen Mädchens den Vorrat (hanbār) der guten Werke des Verstorbenen trägt. Von dem Auftreten der Werke bei dem Endgericht redet der Bundahišn ⁵⁾: „In jener Versammlung

¹⁾ *Ginza* p. 377; *Johannesbuch* p. 172.

²⁾ S. 544 ff. (Die Worte des Richters finden sich auf S. 545, 30).

³⁾ Kap. II (bei Nyberg, *Hilfsbuch* I, 41): Apiš hān i xuēš nēvakēn kunišn pat kanik karp ō patīrak āyēt . . . u hān i ahrav ruvān gōšēt kū tō kē hēh kē-m hakarč kanik i hač tō hučihrtar u vēh pat gētāh nē dīt. Pat passaxu patvācēt hān kanik-karp kū az nē kanik bē kunišn i nēvak i tō ham. — Diese Vorstellung von dem schönen Mädchen (bezw. einem hässlichen, im Falle des Sünders) findet sich bereits in dem jüngeren Avesta, vgl. Pavry 29, 33 f., 60 ff. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (1938) 119, 129.

⁴⁾ XXIV, 5 bei G. Widengren, *The Great Vohu Manah* (1945) 84 ff., vgl. auch Pavry p. 73. In derselben Schrift (übers. West, SBE XVIII, 1882, p. 54) heisst es, dass während der drei Nächte nach dem Tode „the soul . . . becomes acquainted by sight with the sin which it (the body) has committed.“ Weitere Stellen bei Pavry 41 ff.

⁵⁾ Kap. XXI (F. Justi, *Der Bundehesch*, 1868, Text S. 73, Z. 3 f. Übers. S. 41): andar hān hanjaman har kas nēvak kunišnīh i xuēš u vat kunišnīh i xuēš vēnēt. — Der Glaube, dass die guten Werke den Toten ins Jenseits geleiten, bzw. dass er sie ins Jenseits mitnimmt, findet sich auch bei den Griechen, vgl. E. Maass, *Orpheus* (1895) 217 f. 223 f.

(des jüngsten Tages) wird jeder seine guten Werke und seine bösen Taten sehen."

Auch in dem Ḥadīṭ finden sich Aussprüche, die in diesen Zusammenhang gehören: „Drei folgen dem Toten (zum Grabe) — seine Familie, sein Besitz und seine Werke. Zwei kehren zurück — seine Familie und sein Besitz — und es bleiben einzig und allein seine Werke" ¹⁾. Dieser Ausspruch erinnert stark an die oben S. 185 Anm. 2 und 3 zitierten rabbinischen Stellen. Andere Ḥadīṭe verraten wiederum deutlich ihren iranischen Ursprung: dem verstorbenen Gläubigen erscheint im Grabe ein schöner, schöngekleideter und wohlduftender Mann und begrüßt ihn. Auf die Frage, wer er sei, antwortet er: „Ich bin dein frommes Handeln." (anā ‘amaluka’l-ṣāliḥ ²⁾). Im Grabe wird der verstorbene Gläubige von seinen frommen Handlungen umgeben; sein Gebet stellt sich zu seinen Häupten, seine Almosenspende zu seiner Rechten, sein Fasten zu seiner Linken und seine Wohltätigkeit zu seinen Füßen, und wehren die beiden furchtbaren Engel Munkar und Nakir ab, welche sich dem Toten zu nähern suchen, um ihn zu verhören und zu peinigen ³⁾. In einem anderen ausführlichen Ḥadīṭ heisst es u.a., dass die frommen Handlungen den Gläubigen aus dem Höllenfeuer retten, ihm bei dem Überqueren der Jenseitsbrücke behilflich sind und ihm die Tore des Paradieses öffnen ⁴⁾. Bei der Auferstehung erscheint dem Gläubigen sein Tun in schöner und lieblich duftender Gestalt und wird ihm zum Licht und zum Führer ins Paradies. Dem Ungläubigen dagegen erscheint sein Tun in hässlicher und stinkender Gestalt und führt ihn in die Hölle ⁵⁾.

d) In b. Kethub. 67 b wird erzählt, dass der durch seine Wohltätigkeit berühmte Mar Ukba sich vor dem Tode seine Aufzeichnungen über gespendete Almosen bringen liess, und fand, dass

¹⁾ Nasāʾi IV, 53; *Mustadrak* I, 74: يَتَّبِعُ الْمَيِّتَ ثَلَاثَةٌ أَهْلُهُ وَمَالُهُ وَعَمَلُهُ فَيَرْجِعُ:

إِثْنَانِ أَهْلُهُ وَمَالُهُ وَيَبْقَى وَاحِدٌ عَمَلُهُ

²⁾ Ibn Qayyim pp. 50, 57.

³⁾ Ṭabarī, *Tafsīr* XIII, 128, 3 ff. Vgl. auch *Mustadrak* I, 379; Ibn Qayyim 66; Ph. Wolff, *Muham. Eschatologie* (1872) 72 (Arab. Text S. 40); Abū Nuʿaim II, 325, 13; VI, 147, 1; *ibid.* 189, 20.

⁴⁾ Ibn Qayyim 101; Suyūṭī, *Ġāmiʿ* I, 263 f.

⁵⁾ Ṭabarī, *Tafsīr* XI, 56, 27 ff.: إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا خَرَجَ مِنْ قَبْرِهِ صَوَّرَ لَهُ عَمَلُهُ فِي صُورَةٍ حَسَنَةٍ فَيَقُولُ لَهُ مَا أَنْتَ فَيُؤَالِّهِ أُنَى لِأَرَاكَ أَمْرًا صَدَقَ فَيَقُولُ أَنَا عَمَلُكَ

diese 7000 Denare betrugen. Da sprach er: „Die Reisezehrung ist gering, aber der Weg is weit.“ (זוודאי קלילי ואורחא רחיקתא).

Hinter diesem Ausspruche steht die ursprünglich iranische Vorstellung von der Reisezehrung der Seele, ein in der altchristlichen — insbesondere der syrischen —, der mandäischen und der islamischen Literatur mit Vorliebe angewendetes Bild, dessen Gehalt sich etwa wie folgt wiedergeben lässt ¹⁾: Bevor die Seele aus dem Körper scheidet und ihre Jenseitsreise antritt, muss sie sich mit Reiseproviant versehen. Dieser besteht aus guten, vor allem den supererogatorischen Werken. So werden die frommen Mandäer ermahnt:

„Meine Auserwählten! Tuet gute Werke und besorget Reisezehrung für euren Weg“ ²⁾).

„Nicht euer Gold, nicht euer Silber
ist euch eine Wegzehrung.
Nicht euer Gut, nicht euer Geld

فيكون له نورا وقائدا الى الجنة واما الكافر اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة سيئة... فينطلق له حتى يدخله النار
يمثل له عمله في صورة حسنة وريح طيبة يعارض صاحبه
Ibid. p. 57, 1: وييشره بكل خير فيقول له من أنت فيقول أنا عملك فيجعل له نوراً من بين يديه حتى يدخله الجنة... والكافر يمثل له عمله في صورة سيئة وريح منتنة...

¹⁾ Zum iranischen Ursprung vgl. G. Widengren, *The Great Vohu Manah* (1945) S. 87 f. Die von Widengren zitierte Stelle aus dem gnostischen Seelenhymnus (ed. Bevan, v. 3) gehört aber nicht in diesen Zusammenhang; dieselbst ist unter der Wegzehrung der Lebensvorrat zu verstehen, mit dem die in die Welt hinabsteigende Seele versehen wird, ganz wie in dem Vers des Umayya b. Abi'l-Şalt (XXV, 38 Schulthess):

حَيًّا وَمَيِّتًا لَا أَبَا لَكَ إِنَّمَا طُولُ الْحَيَاةِ كَرَأٍ غَدٍ يَنْقُذُ

„‘Lebend und tot.’ Wahrhaftig, die Lebenslänge gleicht dem Reisevorrat, der sich eines Morgens erschöpft.“ (Herr Professor Alfred Bloch macht mich darauf aufmerksam, dass das Metrum in der zweiten Vershälfte in Unordnung ist). Diese Bedeutung hat die „Reisezehrung“ wohl auch in dem *Ginza*, S. 273 Z. 13 und 509, 29, ferner auch in dem von Raba überlieferten Sprichwort der Frauen von Šekansib, b. MK 28 b: **שייול אצטלא דמילתא** „לכד חורין דשלימו זוודיה“, „Das Grab ist ein Prachtskleid für den Freien, dessen Reisevorrat ausgegangen ist.“ Eine andere Interpretation dieses Sprichwortes bei S. Krauss, *Talmudische Archäologie* (1911) II, 475 Anm. 423.

²⁾ *Ginza* p. 23, ähnl. p. 141.

Den schwer ist die Reise für denjenigen, der sich nicht vorbereitet hat:

βαρεῖά μοι ἡ παροῦσα ὁδός, ὅτι οὐδὲν ἀγαθὸν ἐφ' ὁδόν μοι ὑπάρχει ¹⁾

Die Tora und die guten Werke sind die Speise und Trank, die den Menschen ins Grab begleiten. Dies hat, nach der Meinung des Midrasch, das Buch Ecclesiastes im Sinne, wenn es von Speise und Trank spricht: „R. Samuel b. Isaak sagte: 'Mit dem Essen und Trinken, von dem in dieser Rolle die Rede ist, sind die Tora und die guten Werke gemeint'. R. Jona sagte: 'Die Hauptstelle dafür ist (Eccl 8, 15): „Das begleite ihn bei seiner Mühsal (בעמלו)“ (das ist) „in seiner Welt“ (בעולמו), (nämlich) in dieser Welt. „Die Tage seines Lebens“ (ibid.) — (das bedeutet): ins Grab. Gibt es denn Speise und Trank im Grabe, die den Menschen in sein Grab begleiten? Dies sind die Tora und die guten Werke' ” ²⁾.

Somit ist diese Welt nichts anderes als die Stätte der Vorbereitung für das Jenseits. „Törichter“, sprach man zu einem Sünder im Jenseits, „weisst du denn nicht, dass diese Welt (= Jenseits) dem Sabbat gleicht, und die Welt, aus der du kamst, dem Vorabend des Sabbats? Wenn sich der Mensch (die Zehrung) nicht am Vorabend des Sabbats vorbereitet, was wird er am Sabbat essen? Und weisst du nicht, dass die Welt, aus der du kamst, dem Festlande gleicht, und diese Welt dem Meere? Wenn sich der Mensch nicht auf dem Festlande (seine Zehrung) vorbereitet, was wird er auf dem Meere essen? Und weisst du nicht, dass diese Welt der Wüste gleicht, und die Welt, aus der du kamst, dem bewohnten Lande? Wenn sich der Mensch (seine Zehrung) nicht im bewohnten Lande vorbereitet, was wird er in der Wüste essen?“ ³⁾ R. Jakob sagte: „Diese Welt gleicht der Vorhalle des Jenseits. Bereite dich vor in der Vorhalle, auf dass du in den Speisesaal eintreten kannst“ ⁴⁾. Diese Welt ist, wie es in einem Ḥadīṭ heisst, „das Saatfeld des Jenseits“ ⁵⁾. Und der Sohar sagt: „Wer nicht die

¹⁾ Ephr. Syr. Op. gr. III, 246 E.

²⁾ EcclR II. 24, 8 d; III. 12, 11 a-b; V. 17, 16 d; VIII. 15, 22 d: כל אכילה ושתייה שנאמר במגילה הזאת בתורה ובמעשים טובים הכתוב מדבר. א"ר יונה בנין אב שכולם שנא' והוא ילוננו בעמלו בעולמו בעולם הזה, ימי חייו לקבר. וכי יש מאכל ומשתה בקבר שמלווין את האדם לקברו, אלא אלו תורה ומעשים טובים. Zu בנין אב vgl. Bacher, *Terminologie* II, 22.

³⁾ EcclR I. 15, 6 a; MG Gen 1, 10 p. 35 (daselbst weitere Stellenangaben). Zu dem ersten Gleichnis (Jenseits — Sabbat) vgl. auch AZ 3 a; Midr. Prov VI. 12, 28 a.

⁴⁾ Aboth IV, 16; Lekach I, 2 b.

⁵⁾ Ibn al-Daiba' p. 97: al-dunyā mazra'atu l-āḥirati.

Wegzehrung für das Scheiden aus dieser Welt vorbereitet hat, der wird nichts zu essen haben in jener Welt" ¹⁾).

Die beste Reisezehrung ist, nach Koran 2. 193, die Gottesfurcht. Diese Koranstelle liegt den folgenden Versen des Sufyān at-Tauri zugrunde ²⁾:

„Wenn du ohne die Reisezehrung der Gottesfurcht reiseest
und nach dem Tode mit einem, der sich mit Reisezehrung
versehen hatte, zusammentrifftst,
dann wirst du bereuen, dass du nicht wie er gehandelt hast
und dass du dich nicht wie er vorbereitet hast“.

Von 'Alī und von 'Āmir b. 'Abd Qais werden Sterbensworte überliefert, die mit den oben zitierten letzten Worten des Mar Uqba fast gleichlautend sind. 'Alī sprach: „Wehe über die Dürftigkeit der Wegzehrung, die Weite der Reise und die Einsamkeit des Weges!“ ³⁾ Als den 'Āmir b. 'Abd Qais die Todeskrankheit befiel, da begann er zu weinen. Nach der Ursache des Weinens gefragt antwortete er: „Weshalb sollte ich nicht weinen und wer hat mehr Grund zum Weinen als ich? Bei Gott, ich weine nicht aus Sehnsucht nach der Welt noch aus Furcht vor dem Tode, sondern wegen der Weite der Reise und der Dürftigkeit meiner Wegzehrung“ ⁴⁾.

Eng verwandt mit diesem Bilde von der Reisezehrung ist das Bild von dem himmlischen Schatze. Dieser besteht aus den guten Werken, die sich der Fromme, indem er sie in dieser Welt ausübt,

¹⁾ Sohar I, 196 b: מאן דלא אתקין זוודין למיהך מהאי עלמא לא יכיל בההוא עלמא.

²⁾ Abū Nu'aim VI, 372 (ṭawīl):

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولا قيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على أن لا تكون كمثله وأنت لم ترصد كما كان أرسدا

³⁾ Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, ed. Barbier de Meynard, Bd. IV, S. 447 — auf diese Stelle hat bereits Grünbaum, ZDMG 42 (1888) 259 (*Ges. Aufsätze* S. 471) hingewiesen.

⁴⁾ Abū Nu'aim II, 88: ما لي لا أبكى ومن أحق بالبكاء مني؟ والله لا

أبكي حرصا على الدنيا ولا جزعا من الموت ولكن لبعد سفرى وقلة زادى

Weitere Parallelen bei R. Basset, *La Bordah du Cheikh el Bousiri* (1894) S. 25 ff. Basset macht aber keinen Unterschied zwischen den Vorstellungen vom *viaticum*, *thesaurus*, und der von dem Bau im Jenseits.

gleichsam in das Jenseits vorausschickt ¹⁾. Diese beiden Bilder schliessen sich so eng aneinander an, dass sie zuweilen in einem Atem genannt werden. So sagt z.B. Aphraates ²⁾: „Die Friedenssöhne . . . bereiten sich voraus die Reisezehrung . . . ihre Schätze senden sie an den Ort, wo es keine Furcht gibt, an den Ort, wo es keine Motten und keine Diebe gibt“.

Während hier *viaticum* und *thesaurus* parallel nebeneinander stehen, fallen sie bei Ephrem dem Syrer vollständig zusammen: „Im Frieden geleite dein Leben und mit der Wegzehrung der guten Werke sei es versehen, auf dass sie sich bei Gott sammeln. Denn sobald das Leben zu Ende ist, wirst du sie (dort wieder-)finden“ ³⁾.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass man in der alten Kirche unter dem *viaticum* die Hostie verstand, welche dem Sterbenden im Augenblicke des Todes verabreicht wurde ⁴⁾. Dies meint auch Ephrem, wenn er sagt:

„Als Reisezehrung habe ich mir dich genommen, Sohn Gottes“ ⁵⁾.

¹⁾ Das jüdische Material findet sich bei Volz, *Eschatologie* S. 306 f. zusammengestellt. Vgl. ferner Schabb. 31 b; EcclR I. 3, 2 a; Scheftelowitz, MGWJ 65 (1921) 125; Widengren, *The Great Vohu Manah* 84 f.

²⁾ Aphraat. Hom. XXII. 9, col. 1009.

³⁾ Op. syr. II, 342 B.

⁴⁾ Vgl. darüber Rush, *Death and burial* 92 ff.

⁵⁾ Op. syr. III, 332 C.

XIII. DIE AUFERSTEHUNG UND DER KOMMENDE ÄON

Eine lückenlose und selbst nur annähernd vollständige Darstellung des Zustandes der Gerechten in der messianischen Zeit und im zukünftigen Äon im Rahmen der vorliegenden Arbeit zu bieten erweist sich schon aus Raumgründen als unmöglich. Der Umstand ferner, dass unter den „Gerechten“ in dieser Gruppe von talmudisch-midrassischen Aussagen nicht in erster Reihe die einzelnen gerechten Individuen, sondern vor allem die Gesamtheit des Volkes Israel verstanden werden muss¹⁾, erlaubt es, auf eine umfassendere Behandlung dieses Stoffes in der vorliegenden Arbeit, der es ja vor allem um die Darstellung des Typus des gerechten Individuums geht, verzichten zu können. Wenn wir trotzdem kurz auf dieses Thema eingehen wollen, so geschieht dies hauptsächlich deswegen, weil die Auferstehung und der Heilszustand der Gerechten in der kommenden Welt einen natürlichen Abschluss unserer Aufgabe bilden.

I. DIE AUFERSTEHUNG

Auf die Frage der Königin Kleopatra²⁾, ob die Gerechten nackt oder bekleidet auferstehen werden, antwortete R. Meir: „Wenn ein Weizenkorn, das nackt begraben wird, in etlichen Gewändern hervorkommt, um wieviel mehr die Gerechten, die in ihren Kleidern begraben werden!“³⁾

Dieses bekannte Bild vom Weizenkorn wird in der Regel als eine Entlehnung aus Iran betrachtet, wobei auf die Parallele im Bundahišn (cap. 21, übers. Justi p. 41) hingewiesen wird⁴⁾. Da-

¹⁾ Vgl. Volz, *Eschatologie* 77 ff.

²⁾ Bacher, AgTa II, 68 Anm. 2 weist darauf hin, dass es sich hier um einen Anachronismus handelt und schlägt vor, פטריקא דכותאי „der Patriarch der Samaritaner“ statt קליאופטרא מלכתא zu lesen, da R. Meir auch sonst mit den Samaritanern zu disputieren pflegte (vgl. AgTa II, 33, 67 f.).

³⁾ Synh. 90 b. Dasselbe Gleichnis findet sich Kethub. 111 b im Namen des Chijja b. Josef, PRE XXXIII, 28 a im Namen Eliesers. Auf die Verwandtschaft dieses Gleichnisses mit 1 Kor 15, 35 ff. ist des öfteren hingewiesen worden, vgl. z.B. H. Lietzmann in seinem Kommentar zu den Korintherbriefen (4. A. 1949) S. 83 f.

⁴⁾ Kohut, ZDMG 21 (1867) 579; E. Böklen, *Die Verwandtschaft* usw. (1902) 70.

gegen meinte Schefftelowitz ¹⁾, der Parsismus habe umgekehrt diese Vorstellung aus dem Judentum übernommen. Man kann sich aber wohl denken, dass dieses aus der Naturreligion stammende Bild bei verschiedenen Ackerbauvölkern unabhängig voneinander aufkommen konnte. Im syrisch-palästinischen Kulturraum bestanden solche Vegetationskulte schon in vorisraelitischer Zeit, demnach dürfte es sich bei diesem Bilde um ein altkanaanäisches Erbgut handeln. Dieses war um die Zeitwende herum in der Umwelt des Judentums immer noch lebendig — man denke besonders an den Attiskult ²⁾ —, somit ist auch mit einem möglichen Einfluss von dieser Seite her zu rechnen. Die Annahme, dass wir es mit einer autochthonen kanaanäischen Vorstellung zu tun haben, wurde durch das Bekanntwerden der ugaritischen Texte bekräftigt, wo wir bereits etwas ähnliches finden ³⁾.

Da man glaubte, dass die Toten in denjenigen Kleidern auferstehen werden, in welchen sie begraben worden sind ⁴⁾, pflegte man den Leichnam reichlich mit Kleidern zu versehen, damit der Auferstandene keinen Mangel daran leiden müsse. Dadurch stürzte man sich oft in grosse Unkosten. Eine Baraita ⁵⁾ berichtet darüber: „Früher war ein Leichenbegängnis (d.i. die damit verbundenen Unkosten) für die Verwandten schwerer als der Tod selbst, so dass (es Fälle gab, wo man) den Toten liegen liess und sich davonmachte, bis Rabban Gamaliel kam und durch sein Beispiel eine Erleichterung einführte. Man begrub ihn in einem Linnengewand, und nach seinem Vorbilde wurde es ein allgemeiner Brauch, sich im Linnengewand begraben zu lassen.“ Wenn der Patriarch Jehuda I. vor seinem Tode befahl, man solle ihm nicht allzuvielen Totengewänder auflegen ⁶⁾, so geschah dies wohl auch aus Protest gegen die herrschende Unsitte.

¹⁾ *Die altpersische Religion und das Judentum* (1920) 204.

²⁾ Firmicus Maternus sagt (De err. proph. relig. III, 2 p. 8 Ziegler): mortem ipsius dicunt, quod semina collecta conduntur; vitam rursus quod iacta semina annuis vicibus reconduntur. (Vgl. ibid. II, 6, p. 6 über Osiris). Eine Übersicht über die verschiedenen Vegetationskulte gibt A. T. Niko-lainen, *Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt*, Bd. I (1944) S. 31 ff.

³⁾ Text 49: II-III, übers. bei C. H. Gordon, *Ugaritic literature* (1949) S. 45 f.

⁴⁾ j. Kil. 32 b; j. Keth. 35 a; GenR XCV, 1186; Tanch. emor 2; Semach. c. 9 g. E.

⁵⁾ Kethub. 8 b; MK 27 b. Näheres bei S. Klein, *Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten* (Diss. Freib. i. B. 1908) 25 ff. S. Krauss, *Talmud. Archäologie* II, 56 f.

⁶⁾ GenR C, 1285; j. Kil. 32 a ult.; j. Kethub. 35 a.

Gleichfalls auf der Annahme, dass der Tote in seinen Leichengewändern auferstehen wird, beruhen weitere Verordnungen der Sterbenden, welche die Farbe dieser Gewänder betreffen. R. Jochanan wünschte in farbigen, nicht in weissen oder schwarzen Gewändern begraben zu werden, denn schwarz gekleidet müsste er sich vor den Frommen schämen, falls er in deren Mitte auferstehen sollte, in weissen Kleidern müsste er sich dagegen vor den Sündern schämen, falls er zusammen mit diesen auferstehen sollte¹⁾. Dagegen befahl R. Josia, man solle ihn in weissen Kleidern begraben; auf die Frage, ob er denn besser sei als sein Lehrer, antwortete er: „Brauche ich mich denn meiner Taten zu schämen?“²⁾

Die Auferstehung³⁾ wird entweder Gott selbst vollziehen, in dessen Hand sich die drei Schlüssel befinden, die er keinem seiner Abgesandten anvertraut, nämlich die Schlüssel des Regens, des Mutterleibes und der Auferstehung⁴⁾, oder er wird damit den Messias beauftragen, wobei die Gerechten mitwirken werden⁵⁾. Das Belebungsmittel ist der Tau, dessen Vorräte im Araboth-Himmel bereitliegen⁶⁾. Auch der Regen wird öfters im Zusammenhange mit der Auferstehung genannt⁷⁾.

Der Keim, aus dem Gott den auferstehenden Körper hervorspriessen lassen wird, ist ein mandelförmiges Knöchelchen, genannt לח („Mandel“), das sich im menschlichen Körper an der Wirbelsäule, am Ende des achtzehnten Wirbels befindet⁸⁾. Es ist unverweslich und unzerstörbar, wie R. Josua b. Chananja dem Kaiser Hadrian experimentell bewiesen hat⁹⁾; doch die „Mandelknöchelchen“ des Sintflutgeschlechts, das keinen Anteil an der

¹⁾ j. Kil. 32 b; j. Kethub. l.c.; Tanch. B. wa-jechi 6; Tanch. ibid. 3. Ähnliches wird auch von R. Jannai berichtet: Schabb. 114 a, vgl. Bacher, AgPA I, 39 Anm. 3.

²⁾ ומה אנה בהית בענדאי: j. Kil. 32 a; j. Kethub. 35 a; GenR C, 1285; Tanch. B. wa-jechi 6; Tanch. ibid. 3.

³⁾ Über die Auferstehung und die messianische Zeit vgl. neben den genannten Arbeiten von Volz und Nikolainen auch W. Bousset, *Die Religion d. Judentums* (3. A. 1926) 213 ff. 501 ff. A. Löwinger, *Die Auferstehung in der jüd. Tradition*, in: *Jahrbuch f. jüd. Volkskunde* 1923, 23-122. M. Zobel, *Gottes Gesalbter*, Berlin 1938.

⁴⁾ Taan. 2 a, vgl. Synh. 113 a; MG Gen 29, 31 p. 520 u.ö.

⁵⁾ Belege bei Löwinger, a.a.O. S. 62 Anm. 3. — Pesach. 68 a: עתידים צדיקים שיחיו מתים

⁶⁾ Chag. 12 b; Löwinger 66 ff.

⁷⁾ M. Berach. V, 2 u.ö.

⁸⁾ Preuss, *Medizin* p. 72. Weiteres bei Löwinger 70 ff.

⁹⁾ GenR XXVIII, 261 f.; LevR XVIII. 1, 24 c.

zukünftigen Welt hat, sind bei der Sintflut vernichtet worden ¹⁾).

Nach einer anderen Meinung bleibt von einem verwesenen Körper ein Überrest „im Masse eines vollen Löffels“ (כמלא תרוד רקב) übrig. Dieser Überrest vermengt sich mit der Erde wie der Sauerteig mit dem Teige und bringt den neuen Körper aus der Erde hervor ²⁾. In den Schulen Schammai's und Hillel's dachte man sich die Bildung des auferstehenden Körpers analog der Bildung des Embryo. Eine Kontroverse zwischen den beiden Schulen betraf die Reihenfolge dieses Bildungsprozesses, nämlich ob dieser parallel der Bildung des Embryo oder in umgekehrter Ordnung verlaufen werde ³⁾).

Es sei hier noch auf einige verwandte Stellen aus der muslimischen Traditionsliteratur hingewiesen, die wohl auf jüdische Vorbilder zurückgehen: Man glaubte auch im Islam, dass der Tote in seinen Leichengewändern auferstehen wird ⁴⁾. Die Ansicht, dass die Toten infolge der Wirkung des belebenden Regens wie Pflanzen aus der Erde hervorspriessen werden, wird im Koran öfters ausgesprochen ⁵⁾. So heisst es auch in einem Ḥadīth, dass Gott dereinst Wasser vom Himmel herabsenden wird, worauf die Toten wie die Pflanzen spriessen werden ⁶⁾. Sicher jüdischen Ursprungs ist der Glaube an den unverweslichen Knochen. Darüber werden in der Traditionensammlung des Muslim zwei Aussprüche des Propheten von Abū Huraira überliefert ⁷⁾: „Den ganzen Menschen wird der Staub fressen, mit Ausnahme der Wurzel des Steissbeines. Aus dieser wurde er erschaffen und aus ihr wird er wieder aufge-

¹⁾ GenR l.c. p. 261.

²⁾ PRE XXXIV, 30 a.

³⁾ LevR XIV. 9, 20 c.

⁴⁾ Abū Dā'ūd IV, 285 No. 2985: al-mayyitu yub'atu fi ṭiyābihi ḥlati yamūtu fihā. Vgl. ibid. p. 302, No. 3024; *Mustadrak* I, 340; Suyūṭī, *La'ālī* II, 234.

⁵⁾ VII, 55; XXX, 23; XXXV, 10 u.ö.; vgl. T. Andrae, *Der Ursprung d. Islams* S. 164.

⁶⁾ Muslim VIII, 210: ثُمَّ يَنْزِلُ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيَنْبِتُونَ كَمَا يَنْبِتُ الْبَقْلُ

⁷⁾ Ibid.: كُلُّ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابُ إِلَّا عَجَبَ الذَّنْبِ مِنْهُ خَلَقَ فِيهِ يَرْكَبُ

(2) وَلَيْسَ مِنَ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ إِلَّا يَبْلَى إِلَّا عَظْمًا وَاحِدًا وَهُوَ عَجَبُ الذَّنْبِ

وَمِنْهُ يَرْكَبُ الْخَلْقَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Die erstere Tradition auch bei Abū Dā'ūd VII, 133 No. 4576 und Nasā'ī IV, 111 f.

baut werden". Der zweite Ausspruch lautet: „Es gibt nichts am Menschen, das nicht verwest, ausser eines einzigen Knochens, und das ist die Wurzel des Steissbeines. Aus dieser werden die Menschen am Tage der Auferstehung aufgebaut“.

Aus Ez 26, 20 folgerte Eleasar (b. Pedath) ¹⁾, dass diejenigen, welche im Auslande gestorben sind, nicht auferstehen werden. Da aber in diesem Falle die Gerechten, die ausserhalb Palästinas gestorben sind, im Nachteil sein würden, nahm man an, dass sie durch unterirdisches Wälzen (גלגל) nach Palästina gelangen werden. Den Einwand, dass dieses Wälzen eine Qual für die Gerechten bedeuten müsse, entkräftete Abaje mit den Worten: „Es werden für sie unterirdische Tunnel (מחילות) gemacht“. Durch diese Tunnels werden, wie Raschi z.St. bemerkt, die Gerechten in aufrechter Haltung nach Palästina wandern und dort aus der Erde hervordringen ²⁾. In der palästinensischen Gemara meint R. Simai, Gott werde vor den Gerechten die Erde aushöhlen; sie werden sich wie Schläuche bis nach Palästina wälzen, wo ihnen dann die Seelen zurückerstattet werden ³⁾. Im pT schliessen sich jedoch die Worte Simai's an einen Ausspruch Bar Kapparas an, in dem es heisst, dass die Toten Palästinas früher auferstehen würden ⁴⁾.

¹⁾ Kethub. III a: מתים שבחוץ לארץ אינם חיים

²⁾ Raschi zu Kethub. I.c.: ועומדים על רגליהם והולכים במחילות עד א"י ושם מבכצים ויוצאים I. Olschwanger, *Die Leichenbestattung bei den Juden* (Diss. Bern 1916) S. 56, Anm. 2 erwähnt den an manchen Orten Russlands bei den Juden üblichen Brauch, den Toten hölzerne Stäbchen in die Hände zu legen, auf die sich der Auferstehende stützen wird. Eine andere Erklärung dieses Brauches verdanke ich meinem Freunde Dr. O. Muneles-Prag: Es handelte sich vielmehr um kleine hölzerne Spaten. Man glaubte, der Tote werde sich mit Hilfe derselben den unterirdischen Gang nach Palästina aushöhlen. Auch die Perser pflegen ihre Toten mit solchen Stäbchen zu einem ähnlichen Zwecke zu versehen: „Two sticks about fifteen inches long are inserted under his (scil. des Toten) armpits to help him rise to a reclining position in the grave so as to greet Ali when he comes“ (Bess A. Donaldson, *The wild rue; a study of Muhammadan magic and folklore in Iran*. London 1938, S. 72).

³⁾ j. Kil. 32 c; j. Kethub. 35 b: מחליד הקב"ה לפניהם את הארץ והן ארץ שמיתיה: ארץ שמיתיה: vgl. auch Tanch. B. wa-jechi 6; Tanch. bid. 3; PesR I, 3 a.

⁴⁾ j. Kil. und Kethub. a.a.O., tradiert von Resch Lakisch: מפני שמתי ארץ ישראל חיים. Deutlicher Tanch. B. wajjeze 23: תחילה לימות המשיח sowie wajjechi 6 (die Rabbanan im Namen des R. Chelbo): למה האבות מחבבין א"י לקבורה. שמתי א"י חיים תחילה לימות המשיח. Diese Stellen setzen — wie auch Apoc. Joh. 20, 4-6 — zwei Auferstehungen voraus; die erste findet beim Anbruch der messianischen Zeit statt, die zweite, allgemeine, bei ihrem Ende. Die Angaben über die Länge des messianischen Zeitalters schwanken zwischen 40 bis

Demnach sah man die im Ausland verstorbenen Gerechten nur insofern im Nachteil, als man befürchtete, sie würden an der Herrlichkeit der messianischen Zeit nicht teilnehmen können, ohne aber an einem späteren Termin ihrer Auferstehung zu zweifeln.

Auf Grund von Gen 47, 30 und 50, 25 wurde eine andere Frage erhoben: weshalb wünschten die Väter in Palästina begraben zu werden? Man war sich darüber einig, dass „etwas dahinter steckt“¹⁾. Im pT wird diese Frage mit dem bereits erwähnten Ausspruche Bar Kappara's beantwortet, dass nämlich die Toten Palästinas früher auferstehen würden. In der babylonischen Gemara fragt Karna noch eingehender: „Jakob wusste doch, dass er ein vollkommener Gerechter war; wenn die Toten auch im Auslande auferstehen werden²⁾, weshalb bemühte er seine Söhne?“ Die Antwort lautet: „Er wusste nicht, ob ihm die unterirdischen Gänge beschieden werden würden“³⁾. Nach einer Textvariante lautet jedoch diese Antwort: „Weil er die Qual der unterirdischen Gänge nicht auf sich nehmen wollte“⁴⁾. Ebenso wird nach Josefs Gründen gefragt (R. Chanina) und wie oben — einschliesslich der Textvariante — geantwortet.

Bei der Auferstehung wird sich die Seele mit dem alten Körper vereinigen⁵⁾. Die Toten werden mit denselben Gestalten und mit allen Gebrechen, mit denen sie während ihres Lebens behaftet waren, aus ihren Gräbern hervortreten. Erst dann wird sie Gott heilen, meint R. Simeon b. Lakisch⁶⁾. Doch diese Heilung wird nur den Gerechten zuteil werden, wie aus einem anderen Ausspruche desselben R. Simeon hervorgeht⁷⁾: „In der zukünftigen Welt wird

7000 Jahren (vgl. Volz 226 f. Zobel 72 ff.) PesR I, 4 b heisst es: „Wie lange dauert die messianische Zeit? 365.000 Jahre. Die in Palästina gestorbenen Söhne Israels werden in ihr auferweckt werden und sie geniessen, und alle Gerechte des Auslandes (d.h. die ausserhalb von Palästina gestorben sind) werden durch die Tunnels nach Palästina kommen. Sobald sie dort angelangt sind, wird ihnen Gott ihre Seelen zurückgeben, und sie werden die messianischen Tage mitgeniessen.“

¹⁾ דברים בנב (bzw. בנו): j. Kil. 32 c; j. Keth. 35 b; b. Keth. 111 a; Tanch. B. wa-jechi 6; Tanch. ibid. 3. Vgl. über diesen Ausdruck Bacher, AgBA 35, Anm. 7.

²⁾ d.h. durch die unterirdische Wanderung.

³⁾ b. Kethub. 111 a.

⁴⁾ Jalkut Gen 47 § 156 und 'En Jaakob (Kethub. l.c.): שלא קבל עליו צער המחילות.

⁵⁾ Vgl. Volz 249 ff.; zu der entgegengesetzten Ansicht ibid. 252 f.

⁶⁾ Synh. 91 b; vgl. GenR XCV, 1185 f. (und Parall.). Zu dem Ausdruck „heilen“ vgl. Volz S. 390.

⁷⁾ Nedar. 8 b, AZ 3 b-4 a (auf Grund von Mal 3, 19-20); ähnlich GenR

es keine Hölle geben, sondern Gott wird die Sonne aus ihrem Behälter herausnehmen; die Gerechten werden durch sie geheilt und werden sich an ihr ergötzen, die Frevler dagegen werden durch sie gerichtet" ¹⁾).

2. DER CHARAKTER DER MESSIANISCHEN ZEIT

Die Seligkeit der messianischen Zeit ist die Wiederkehr des paradiesischen Zustandes der Urzeit oder des als eine Idealzeit gedachten Zeitalters der Wüstenwanderung ²⁾. Als wiederkehrende

VI, 46 f. (R. Jannai und Resch Lakisch); MG Gen 1, 17 p. 45; ibid. 23, 1 p. 365. Nach der Meinung des R. Jehuda b. Ilai (loc. cit.) werden die Frevler weder in der Hölle noch durch die Sonne gerichtet, sondern es wird aus ihren eigenen Körpern ein Feuer herauslohen, der sie verbrennen wird.

¹⁾ Der Sonnenbehälter (נרתיק): In Eccl. R. I. 5, 3 a wird die folgende tannaitische Überlieferung im Namen des R. Nathan vorgetragen (unsere Übersetzung beruht auf dem in MG Gen 23, 1 p. 365 vorhandenen Texten „Die Sonnenscheibe hat einen Behälter — darauf bezieht sich die Schriftstelle (Ps 19, 5) 'Dort hat er der Sonne ein Zelt gesetzt' — und ein Wasser- teich befindet sich vor ihr. In dem Augenblick, wo sie in die Welt hinausgeht, schwächt Gott ihre Kraft darin ab, damit sie die Welt nicht versenge. Der- einst wird sie aber Gott ihres Behälters entblößen, und sie wird die Frevler versengen.“ Die anonyme Parallelstelle GenR VI, 46 liest נושתק statt נרתיק; daneben kommt auch noch die Schreibung נואשתיק vor, vgl. Theodor zu GenR l.c. — נרתק ist nicht νεφεθήμιον (so Krauss, *Lehnwörter* II, 368 und Dalman, *Handwörterbuch* 278), sonder = νεφεθηξ (so richtig Grünbaum, *Ges. Abh.* 145). Für die Form נושתק nahm Kohut (Aruch, s.v.) die Herkunft aus dem unbelegten mittelpersischen *nipištak (von nipištan „schreiben“) an; wahrscheinlich handelt es sich aber um eine bloße Nebenform zu נרתק, die schon im Griechischen existiert zu haben scheint, wie Perles vermutet (*Schwarz-Festschr.* S. 302 — Perles verweist auf das in einer Liste ärztlicher Instrumente vorkommende lateinische Wort *nasticium*). Im Hebräischen bedeutet נרתק zunächst „Arzneikästchen“, vgl. z.B. j. Berach. 9 b: נרתיקו של רופא; ibid.: הנרתק שכל מיני רפואות נחונים בו; j. RH 57 b: נרתק שהיה לו לרופא. Diese Bedeutung hat das Wort auch im Griechischen der Papyri, vgl. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* II, 124. Ferner bedeutet נרתק „Schwertscheide“, z.B. III Hen 32, 1 (p. 48 Odeberg); Midr. Ps VI. 3, 30 b lin. 5 (für andere Bedeutungen des Wortes vgl. die Wbb.). Der Sonnenbehälter dient zum Abschwächen der Glut, die der Erde schädlich werden könnte — in der griech. Baruchapokalypse (8, 6 f.) wird diese Rolle dem Vogel Phönix zugewiesen. Dieselbe Funktion hat auch der Sonnenteich, vgl. darüber Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern* (1876) S. 117 und 225 f., besonders aber Ṭabarī, *Annales* I/1, 65, lin. 6 sqq. (ähnlich auch Suyūṭī, *La'ālī* I, 25); über eine ähnliche Vorstellung bei den Indern vgl. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (1920) S. 22. Für weitere auf den Sonnenbe- hälter bezügliche rabbinische Stellen vgl. PesRK XXIX, 186 a-b; Tanch. B. Tezawwe 6; Tanch. ibid. 8; Midr. Ps XIX 11, 84 b; ibid. XIX 13, 85 b; BHM V, 89; MG Gen 1, 17 p. 44 usw.

²⁾ Über den Urzeit-Endzeit-Parallelismus vgl. Volz 359 ff. Als wieder-

Urzeit erscheint die messianische Zeit in einem Ausspruche des R. Jehuda b. Schalom ¹⁾: „Sechs Dinge sind in der Welt für den ersten Menschen erschaffen und ihm wieder entzogen worden, nachdem er gesündigt hatte. Dereinst wird sie Gott wieder zurückgeben in den Tagen des Königs Messias, der von den Söhnen des Perez abstammen wird. Folgende Dinge sind es: der Glanz des ersten Menschen, sein (ewiges) Leben, sein (hoher) Körperwuchs, die Feldfrucht, die Baumfrucht, der Garten Eden und die (Himmels) Lichter.“ Ferner ist eine anonyme Stelle ²⁾ zu erwähnen. Diese zählt zehn Dinge auf, die Gott in der messianischen Zeit erneuern wird: das Licht der Sonne wird er neunundvierzigfach vermehren und durch ihren Glanz Heilung spenden. In Jerusalem wird er das heilende Lebenswasser hervorquellen lassen. Die Bäume werden allmonatlich Früchte tragen, deren Genuss heilende Wirkung haben wird. Alle zerstörten Städte werden wieder aufgebaut werden. Keinen verwüsteten Ort wird es mehr auf der Welt geben, sogar Sodom und Gomorrha werden wieder aufgebaut. Die Bausteine Jerusalems werden Saphire sein, wie die Sonne leuchtend, und die Heiden werden kommen, um Israels Herrlichkeit zu schauen. Es wird Tierfriede herrschen, und Gott wird mit allen Tieren, Vögeln und Kriechtieren einen Bund schliessen. Es wird kein Weinen und kein Klagen mehr in der Welt geben, keinen Tod und keinen Kummer, keine Not und Sorge, sondern alle werden sich freuen ³⁾.

Als Wiederkehr der Wüstenzeit erscheint die messianische Zeit in einer Aufzählung von 24 Dingen, die den Menschen am Ende der Tage zurückgegeben werden ⁴⁾. Darunter wird das Manna, der wandernde Brunnen, die Feuersäule und die Wolkensäule genannt. Die Übereinstimmung der Zeit der Erlösung aus Ägypten mit dem messianischen Zeitalter ist uns bereits oben, im Zusammenhange mit dem Geburtstage Isaaks, begegnet (S. 80). Es hiess dort, dass

kehrendes Zeitalter der Wüstenwanderung erscheint die messianische Zeit auch dort, wo ihre Dauer mit 40 (bzw. 400 oder 4000) Jahren angegeben wird, vgl. Volz 226 f., 370, sowie ExR III. 4, 11 c.

¹⁾ GenR XII, 102 f.; NumR XIII. 12, 53 b-c; MG Gen 2, 4 p. 70. Über den Urheber des Ausspruches sind sich die einzelnen Parallelstellen nicht einig, s. Theodor zu GenR l.c. — Zu den Lichtern vgl. GenR XI, 88 und die Kommentare (ed. Wilna XI. 2, 27 d).

²⁾ ExR XV. 21, 29 c.

³⁾ S. oben, S.

⁴⁾ MG Gen 6, 4 p. 135 ff. Die Parallelstellen sind bei Margulies z. St. verzeichnet.

der Messias am 15. Nisan, dem Tage des Auszuges, erscheinen wird. In jenem Zusammenhange haben wir ferner gesehen, dass die Geburt Isaaks in den agadischen Berichten von wunderbaren Begleiterscheinungen umrahmt wird, und wir haben darauf hingewiesen, dass es sich bei diesen Begleiterscheinungen — es handelte sich dort um Lichtvermehrung, Heilung, Freude, Fruchtbarkeit und schmerzlose Geburt — eigentlich um die charakteristischen Merkmale der Heilszeit handelt. Und tatsächlich begegnen sie uns wieder — mit Ausnahme der schmerzlosen Geburt — in den soeben erwähnten Katalogen der Heilsgüter. Im folgenden wollen wir noch ein paar Belege für den Zusammenhang der die Geburt Isaaks begleitenden Phänomene mit den Zuständen der Heilszeit zusammenstellen. Die Heilung brauchen wir dabei nicht mehr zu berücksichtigen, da ihre Zugehörigkeit zu den Heilsgütern der messianischen Zeit aus den bereits zitierten Stellen eindeutig hervorgeht.

Das Licht ist, nach Volz ¹⁾, ein wesentliches Bestandteil des Heils; es ist geradezu das Bild für das Heil, entweder als „Gleichnis für die das Heil schaffende Kraft oder für die Summe der Heilsgüter.“ So wird die zukünftige Welt „der Tag“ oder „der Morgen“ genannt, während diese Welt als „die Nacht“ bezeichnet wird ²⁾. Künftig wird das urzeitliche, am ersten Schöpfungstage erschaffene Licht wieder leuchten. Die Welt durfte sich dieses Lichts nur drei Tage lang bedienen, bevor die Sonne erschaffen wurde ³⁾. Als nämlich Gott das sündhafte Tun des Sintflut- und des Turmbaugeschlechts voraussah, verbarg er dieses Licht vor ihnen und bewahrte es für die Gerechten in der zukünftigen Welt auf ⁴⁾. Doch die Frevler werden dieses Licht nicht erblicken ⁵⁾, den Völkern wird es zur

¹⁾ Volz, a.a.O. 364 ff.

²⁾ Vgl. oben, S. 158 Anm. 4, ferner b. Pesach. 2 b; Chag. 12 b; 12 b; AZ 3 b; MG Gen I, 1 p. 15. In BM 83 b findet sich das Gleichnis als eine Auslegung von Ps 104, 20: „R. Zera legte aus — andere sagen, Rab Josef trug eine tannaitische Überlieferung vor: Was bedeutet die Schriftstelle (Ps. l.c.) 'Du schaffst Finsternis, und es wird Nacht; drin regt sich alles Getier des Waldes'? 'Du schaffst Finsternis, und es wird Nacht' — das ist diese Welt, die der Nacht gleicht. 'Drin regt sich alles Getier des Waldes' — das sind die Frevler darin, weil sie den Tieren gleichen, die im Walde leben.“

³⁾ MZ Cant I, 2 a.

⁴⁾ Eleasar b. Pedath, Chag. 12 a; MG Gen I, 3 p. 22 (daselbst weitere Stellenangaben); ähnlich Jehuda b. Simon, LevR XI. 7, 16 d; NumR XIII. 5, 52 c; Tanch. schemini 9 etc.

⁵⁾ Midr. Ps XXVII. I, 111 a; ibid. LVIII. 3, 150 b.

Finsternis ¹⁾. Gott wird das Antlitz der Gerechten wie die Sonnenscheibe erneuern ²⁾. Wie die Sonne und der Mond in dieser Welt, so werden die Gerechten in der zukünftigen Welt leuchten ³⁾. Nach R. Simeon b. Jochai wird es sieben Klassen von Gerechten geben, die sich durch die Intensität ihres Glanzes voneinander unterscheiden werden ⁴⁾: „Sieben Freuden werden die Gesichter der Gerechten in der zukünftigen Welt gleichen: der Sonne, dem Monde, dem Himmelsgewölbe, den Sternen, den Blitzen, den Lilien und dem Tempelleuchter“ ⁵⁾. Nach der Meinung Rab's wird es in dem zukünftigen Äon kein Essen und kein Trinken, keine Fortpflanzung und keinen Handel, keinen Neid, Hass oder Streit mehr geben, sondern die Gerechten werden sitzen, mit Kronen auf ihren Häuptern, und werden den Glanz der Schechina genießen ⁶⁾.

Die Freude als eins der Merkmale der messianischen Zeit wird schon in den Apokryphen öfters erwähnt, und zwar auf doppelte Weise. Negative Aussagen reden vom Aufhören aller Übel, von Freiheit von Strafgerichten und Pein, vom Vergehen der Trübsale, Sorgen und Seufzen; positive Aussagen schildern die zukünftige Freude und Seligkeit und das zukünftige Glück ⁷⁾. Aussagen beider Typen finden sich nebeneinander in dem oben (S. 202) erwähnten Katalog der zehn Heilsgüter. Es ist dort einerseits vom Aufhören des Weinens, des Kummers, der Not und der Sorge die Rede, andererseits wird die Freude erwähnt und ihre Beschaffenheit,

¹⁾ Midr. Ps XXVII. 1, 111 a; MG Gen 1, 4 p. 23.

²⁾ PesRK VIII, 69 a; LevR XXVIII. 1 40 d; vgl. EcclR I. 7, 3 d; PRE LI, 48 c.

³⁾ Midr. Ps LXXII. 5, 163 b.

⁴⁾ לשבע שמחות פניהם של צדיקים דומים לעתיד לבא. לחמה וכו' p. 18; ibid. § 47 p. 104 f; Midr. Tan. p. 6 (Simon b. Menasja); Anonym: PesRK XXVIII, 179 b; LevR XXX. 2 43 c; vgl. auch Chag. 77 a, Z. 3 v. u. Der Midrasch beruht auf einer אל-תקרי-Deutung von Ps 16. 11, vgl. PesRK l.c. und Midr. Ps XVI. 12, 62 b: אל תקרי שובע אלא שבע אלו שבע כתות של צדיקים וכו'

⁵⁾ Unter den „Lilien“ des Bibeltextes werden auch sonst oft die Gerechten verstanden, vgl. ARN rec. B III, 6 b: בשושנים אלו צדיקים (Cant 7, 3) שושנה סונה LevR XXIII. 6, 33 b = CantR II. 1, 13 d (R. Abin):

מה שושנה זו אינה אלא לרית. כך לא נבראו צדיקים אלא לגאולתן של ישראל Ferner CantR II. 2, 14 b und VI. 2, 33 a. — Über das Leuchten der Gerechten vgl. Volz 398 ff.

⁶⁾ Berach. 17 a (Rab): העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהם ונהנים מזיו השכינה.

ARN rec. A I, 3 a liest נהנים מזיו השכינה.

⁷⁾ Vgl. Volz 385 f. (posit.) und 386 f. (negat.).

bzw. ihre Ursachen, wird geschildert. Auch der Katalog der 24 Dinge nennt die Freude als ein wiederkehrendes Heilsgut ¹⁾. Andere Stellen schildern die messianische Zeit und den kommenden Äon als die Zeit der gemeinsamen Freude Gottes und der Gerechten, bzw. des Volkes Israel: Gott hatte diese Welt erschaffen, um sich an ihr zu erfreuen; er konnte aber keine Freude an ihr haben, denn infolge der Sünde Adams wurde die Erde verflucht. Dann kam Kain und die übrigen Sünder und verhinderten Gott, sich an seiner Welt zu freuen ²⁾. Auch die Gerechten haben keine Freude in dieser Welt erlebt ³⁾, auch das Volk Israel hat sich in dieser Welt nicht gefreut ⁴⁾. Erst die zukünftige Welt wird die gemeinsame Freude bringen: erst dann wird sich Gott über die Taten der Gerechten freuen ⁵⁾, erst in der zukünftigen Welt wird das Volk Israel an den Taten Gottes seine Freude haben ⁶⁾. In der Stunde, wo die Gerechten das Paradies betreten und die Frevler in Höllenpein erblicken werden, in dieser Stunde werden sie Gott Lob und Dank anstimmen für das Leiden, das er über sie in dieser Welt gebracht hatte ⁷⁾.

Diese Aussagen verwenden den Ausdruck „Freude“ als eine allgemeine und den Gesamtcharakter der messianischen Zeit umfassende Bezeichnung des glücklichen Zustandes, der einerseits durch das Abschaffen aller Übel, andererseits durch das Spenden der verschiedenen Heilsgüter an die Teilnehmer des Heils herbeigeführt wird. Diese Heilsgüter sind teils materieller, teils geistiger Natur ⁸⁾. So nennt z.B. eine Stelle sieben Gaben, die Gott zukünftig den Gerechten schenken wird. Es sind: Kraft, Schönheit, Reichtum, Weisheit, Kindersegen, langes Leben und Behaglichkeit ⁹⁾.

Von den uns angehenden Merkmalen der messianischen Zeit bleibt nur noch der Kindersegen und die damit im Zusammenhang

¹⁾ אחת מן כ"ד מדות טובות] ביטלו אותה עשרת השבטים והיא השמחה: MG Gen 6, 4 p. 139. Wie die Urzeit, die Patriarchenzeit (vgl. Volz 360) sowie die Zeit des Wüstenaufenthaltes für Idealzeiten und Vorbilder des messianischen Zeitalters galten, so war es dem auch, wie diese Stelle zeigt, mit der vorexilischen Periode der israelitischen Geschichte der Fall.

²⁾ Midr. Ps CXLVIII. 4, 269 b.

³⁾ Vgl. oben S. 94 Anm. 8 ff.

⁴⁾ LevR XX. 2, 27 d; Tanch. B. achare moth 3; Tanch. ibid. 2; PesRK XXVIII, 170 a-b.

⁵⁾ Locc. cit.; Midr. Ps LXXV. 2, 169 b.

⁶⁾ Vgl. die in Anm. 59 angegebenen Stellen.

⁷⁾ LevR XXXII. 1, 46 b; Midr. Ps XII. 5, 54 b.

⁸⁾ Vgl. Volz 386 ff.

⁹⁾ ARN rec. B XLIII, 60 b: שבעה מתנות טובות עתיד הקב"ה לתת לצדיקים: כח גוי עושר חכמה בנים אורח ימים ונחת רוח. לעתיד לבא ואלו הן.

Mahl nirgends erwähnt ¹⁾, in den Worten Akiba's **הכל מתוקן לסעודה** (Aboth III, 16) wird man wohl kaum eine direkte Bezugnahme auf dieses Ereignis suchen dürfen ²⁾. Vielmehr ist der Ausdruck „Mahl“ in diesem Ausspruche im übertragenen Sinne zu verstehen, als eine allgemeine bildliche Bezeichnung der zukünftigen Seligkeit ³⁾. Andererseits wird aber das Mahl der Gerechten öfters in den Apokryphen erwähnt ⁴⁾. Dies zeigt, daß diese Vorstellung in ihrer vollentwickelten Form älter als das tannaitische Schrifttum ist — eine Mahnung zur Vorsicht bei der Datierung des rabbinischen Quellenmaterials.

Bei diesem Mahle werden die beiden Riesengeschöpfe der Urzeit, Leviathan und Behemoth, verspeist. Ursprünglich sind auch diese beiden Geschöpfe paarweise erschaffen worden. Da aber die Welt, falls sie sich vermehrt hätten, der Gefahr der Zerstörung ausgesetzt worden wäre, verschnitt Gott schon in der Urzeit das Leviathanmännchen, tötete das Weibchen und bewahrte es eingesalzen für die Gerechten auf. Ähnlich verfuhr Gott mit dem Behemoth-Paar, nur mit dem Unterschiede, daß das Weibchen nicht getötet, sondern ihm bloss der Geschlechtstrieb abgenommen wurde ⁵⁾. Bis zu dem Tage des grossen Mahles hält sich der Leviathan in den unteren Gewässern auf ⁶⁾, während Behemoth auf den „tausend Bergen“ weidet ⁷⁾.

Über die Art und Weise, auf welche die beiden Ungeheuer dereinst getötet werden, gibt es drei verschiedene Ansichten, wovon zwei sich bloss mit dem Untergange des Leviathans befassen:

a) Der Engel Gabriel wird auf den Leviathan eine Jagd (**קנייז**) unternehmen, doch könnte er ihn allein, ohne göttlichen Beistand, nicht überwältigen ⁸⁾.

¹⁾ Vgl. Ginzberg, *Legends* V, 43. — d.h. im Falle, wenn die diesbezüglichen Aussagen der Tannaiten Tarphon und Meir tatsächlich pseudoepigraphisch sind, wie Bacher *AgTa* I, 351 und II, 69 Anm. 4 vermutet.

²⁾ Gegen Moore III, 203.

³⁾ Zu der Vorstellung vom Jenseits als einem ewigwährenden Festgelage vgl. u.a. M. Abeghian, *Der armenische Volkslaube* (Diss. Jena), Leipzig 1899, S. 26 f. C. Pascal, *Le credenze d'oltretomba* I (1912) 254. T. Andrae, *Der Ursprung des Islams* 81, 147. Volz a.a.O. S. 367 f. K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum* (1940) 87 ff.

⁴⁾ I Hen 60, 7; 8; 24. IV Esr 6, 49-52. Syr. Bar. 29, 4. Test. Isaak 8, 11; 20. V Esra 2, 38.

⁵⁾ Rab, trad. von Jehuda, BB 74 b.

⁶⁾ PRE IX, 10 b.

⁷⁾ **הררי אלף**: Tanch. Pinchas 12. **אלף הררי**: Tanch. nizzabim 4.

⁸⁾ Jochanan, trad. von Dimi, BB 74 b-75 a.

b) Der Prophet Jona wird den Leviathan töten. In einer dem Tannaiten Meir zugeschriebenen Erzählung (vgl. S. 207 Anm. 1) wird darüber folgendes berichtet: Der Fisch, der den Jona verschlungen hatte, war dazu bestimmt, am selben Tage vom Leviathan verschlungen zu werden. Jona, von dem Fische darüber in Kenntnis gesetzt, forderte diesen auf, ihn zum Leviathan zu bringen und versprach, den Fisch vor dem Untergange zu retten. Bei Leviathan angelangt, sprach Jona zu ihm: „Deinetwegen bin ich herabgestiegen, um deinen Wohnort zu sehen, denn dereinst werde ich eine Schlinge um deine Zunge (Tanch.: um deinen Kopf) legen, dich hinaufbefördern und für das grosse Mahl der Gerechten schlachten“¹⁾.

c) Leviathan und Behemoth werden im gegenseitigen Kampfe umkommen: „Leviathan und Behemoth werden dereinst zu Jagdspiel (קִיגִין) für die Gerechten werden. Wer bei den Jagdspielen der Heiden in dieser Welt nicht Zuschauer war, der wird es in der zukünftigen Welt zu sehen bekommen“²⁾. Behemoth wird den Leviathan mit ihren Hörnern aufschlitzen, und der Leviathan wird die Behemoth mit seinen Flossen durchbohren³⁾. In einem anderen Berichte heisst es: Gott wird Leviathan und Behemoth herbeiführen, und die beiden werden miteinander kämpfen. Auf einen Wink Gottes wird Leviathan die Behemoth mit dem Schlage seiner Flossen abschlagen. Dann wird Gott der Behemoth einen Wink geben, worauf sie den Leviathan mit einem Hiebe ihres Schwanzes töten wird⁴⁾. Dieser Kampf der beiden Ungeheuer erinnert übrigens an den endzeitlichen Kampf des Stieres mit dem Lindwurm in der nordischen Eschatologie. Auch dort kommen beide Tiere in dem Kampfe um⁵⁾.

Aus Leviathans Fleisch wird Gott den Gerechten ein Mahl bereiten; den Rest wird man verteilen und in den Strassen Jeru-

¹⁾ PRE X, 10 d sq. BHM I, 98; Tanch. wajjikra 8. Dieser Tanchuma-Abschnitt findet sich nicht in der *editio princeps*, sondern erst in der zweiten (Mantua) Ausgabe, auf die alle die späteren Drucke zurückgehen. — Jona ist einer der Gerechten, die lebendig ins Paradies eingegangen sind, Midr. Ps XXVI. 7, 110 b.

²⁾ Judan, LevR XIII. 3, 18 c.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ PesRK XXIX, 188 b. Nach Tanch. schemini 7 wird die Behemoth den Leviathan mit ihren Hörnern, dieser die Behemoth mit seinem Schwanz töten.

⁵⁾ Axel Olrik, *Ragnarök* (1922) S. 56. Vgl. daselbst 80 ff. und 319 ff. über das gefesselte Ungeheuer, das in der Endzeit loskommen wird.

salems verkaufen¹⁾. Aus Leviathans Haut wird Gott den Gerechten Hütten bauen, bzw. Bedachungen²⁾, oder er wird ihnen aus dieser Haut Halsbänder oder Amulette (קמיע) verfertigen — je nach ihren Verdiensten werden die Gerechten dieses oder jenes erhalten. Der Rest der Haut wird auf den Mauern Jerusalems ausgebreitet; ihr Glanz wird die ganze Welt erleuchten³⁾. Neben Leviathan und Behemoth nennen einige Stellen auch den Vogel זיו als eine der Speisen des grossen Mahles⁴⁾. Dazu wird man den Wein trinken, der seit den sechs Schöpfungstagen in seinen Trauben aufbewahrt wird⁵⁾.

Zwischen dem Ende der messianischen Zeit und dem Anbruch des zukünftigen Äons wird es eine Zwischenzeit geben, während welcher die Welt erneuert wird. Die Gerechten werden diese Zwischenzeit über den Gewässern schwebend verbringen, auf Adlersflügeln, die ihnen Gott erschaffen wird. Dieses Schweben wird für sie keine Mühe und Anstrengung bedeuten⁶⁾. Hierauf wird jeder Gerechte seine eigene Welt besitzen⁷⁾, sein eigenes Paradies⁸⁾, oder es werden ihm gar 310 Welten zum Besitz gegeben⁹⁾.

Der Zustand der Gerechten im Paradiese bildet den Gegenstand einiger beachtenswerten Aussagen:

Gott wird mit den Gerechten im Garten Eden lustwandeln. Sie werden bei seinem Anblick erzittern, doch er wird zu ihnen sprechen: „Weshalb erzittert ihr vor mir? Siehe, ich bin ja doch wie ihr!“¹⁰⁾

¹⁾ Der Schriftbeleg für das eschatologische Mahl ist jeweils Hiob 40, 30 a (יכרו עליו חברים), wobei das Verbum כרה auf Grund von 2 Kö 6, 23 verstanden wird (ואין כירה אלא סעודה). Das Verkaufen der Haut wird aus der zweiten Hälfte des Hiob-Verses gefolgert.

²⁾ Ohne Seitenwände (R. Samuel b. Meir, Komm. z. St.).

³⁾ Jochanan, BB 75 a.

⁴⁾ LevR XXII. 10, 32 c; Tanch. B. beschallach 24. (Zu זיו vgl. das Pehlevi-Heterogramm ss?, *sēn-murv*, neupers. *sīmurǧ*?).

⁵⁾ תיין המשומר בענביו מששת ימי בראשית: NumR XIII. 2, 51 a u.ö.

⁶⁾ Synh. 92 b.

⁷⁾ Schabb. 152 a u.ö., vgl. Bacher, AgPA I, 416 Anm. 3.

⁸⁾ LevR XXVII. 1, 39 b; Tanch. emor 6 (gefolgert aus der Pluralform, Ps 36, 9). Tanch. B. emor 6 liest: יש לו מדור בעדן בפני עצמו „hat eine Wohnung im Paradies für sich selbst.“

⁹⁾ M. Ukzin III, 12; Synh. 100 a; Midr. Ps XXXI. 6, 120 a. Die Zahl 310 ist der Zahlenwert des Wortes יש, Prov. 8, 21.

¹⁰⁾ כך עתיד הקב"ה מטייל עם הצדיקים בנן עדן לעתיד לבא והצדיקים רואים אותו ומודעושים לפניו [והקב"ה אומר להם לצדיקים מה לכם מודעושים מלפני] Sifra be-chukkotai III, 111 b; die eingeklammerten Worte stehen in der Ausg. von Weiss fälschlicherweise am Anfang des Abschnittes; richtige Wortfolge Jalkut Lev § 672; MG Lev p. 664.

Man wird wohl diese Stelle von der Annahme her verstehen müssen, dass das palästinensische Judentum die Vorstellung von der Apotheose des göttlichen Menschen¹⁾ kannte und übernahm. Ganz unzweideutig weisen in dieser Richtung hin die Aussprüche der beiden paläst. Amoräer Jochanan b. Nappacha und Eleasar b. Pedath. Jochanan sagte: Die Gerechten werden dereinst mit dem Namen Gottes benannt werden — Jes 43, 7''²⁾. Der Ausspruch Eleasars lautet: „Dereinst wird man vor den Gerechten 'Heilig!' sprechen, so wie man es vor Gott spricht — Jes 4, 3''³⁾ Von Hause aus jüdisch ist diese Vorstellung wohl nicht, denn sie widerspricht dem Bewusstsein des Abstandes zwischen Gott und Mensch, das bekanntlich den semitischen Religionen überhaupt eigen ist. Man wird also entweder auf Einwirkungen der Vorstellungen von der Herrscher- bzw. Gottesmänner-Apotheose oder auf Einflüsse seitens der vorderasiatischen Mysterienreligionen schliessen müssen. So war z.B. in den Kulturen der Kybele und Isis, des Attis und Serapis die Lehre vorhanden, dass der Myste nach seinem Tode in die Unterwelt hinabsteigt und dort mit der Gottheit identisch und dadurch unsterblich wird⁴⁾. Solche Vorstellungen lassen sich übrigens schon in der altägyptischen Religion nachweisen⁵⁾.

Auf einen fremden Einfluss wird man wohl auch den folgenden Ausspruch des Chanina b. Chama zurückführen müssen: „Dereinst wird Gott zu einem Kranze auf dem Haupte eines jeden Gerechten — Jes 28, 5''⁶⁾ Bloss durch die eschatologische Umbiegung unterscheidet sich dieser Satz von den Worten der Od. Sal. 7): „Der Herr ist auf meinem Haupte wie ein Kranz.“ Der „Sitz im Leben“ dieser Worte ist von Harnack auf Grund einer Tertullian-Stelle erschlossen worden⁸⁾. Es handelt sich um eine Formel aus der

¹⁾ Die Apotheose des Gottesmannes ist ein fester Bestandteil der antiken Legende, vgl. H. Windisch, *Paulus und Christus* (1934) S. 75.

²⁾ עתידים צדיקים שנקראו על שמו של הקב"ה: BB 75 b; dazu bemerkt der Komm. des Samuel b. Meir: [יהוה] = יהיה שם ה'.

³⁾ עתידים צדיקים שאומרים לפניו קדוש כדרך שאומרים לפני הקב"ה: ibid. (d.h. die Engel werden vor den Gerechten „Heilig!“ ausrufen — Samuel b. Meir z. St.).

⁴⁾ Vgl. N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme* (1901) 323 ff. Cumont, *Afterlife* 36 f. Nilsson II, 659.

⁵⁾ A. Erman, *Die Religion der Ägypter* (1934) 213, 218.

⁶⁾ עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק: Meg. 15 b; Synh. 111 b (trad. von Eleasar b. Pedath).

⁷⁾ Od. Sal. 1, 1 (bei Hennecke p. 438); vgl. auch 5, 12; 17, 1.

⁸⁾ Ad. Harnack, *Militia Christi* (1905) 38 ff. (der Text der Tertullian-Stelle ibid. p. 107); vgl. auch F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra* (1923) 143.

Initiationszeremonie der Mithrasmysterien. Dem Mysten, der sich um den Weihegrad des *miles* (einer der sieben Weihegrade) bewarb, wurde mit einem Schwert ein Kranz auf das Haupt gelegt. Diesen Kranz musste der Myste mit seiner Hand zurückschieben und ihn auf seine Schultern hinabgleiten lassen, wobei er die Worte „Mithra ist mein Kranz“ sprach (dicens Mithram esse coronam suam — Tertull.). Allerdings liesse sich gegen die Herleitung der Worte Chaninas aus der Mysterienformel einwenden, dass es sich bei den ersteren um nichts anderes als eine Paraphrase des Jesaja-Verses handelt und dass die Ähnlichkeit mit der Mysterienformel folglich rein äusserlich und zufällig sei. Auf der anderen Seite zeigt jedoch das Targum, dass man die Jesaja-Stelle auch anders aufgefasst hatte; die Zusammenstellung des Ausspruches Chaninas mit der Mysterienformel erklärt doch wohl am besten, weshalb sich Chanina zu eben jener Paraphrase veranlasst sehen konnte.

Eine weitere beachtenswerte Schilderung des Zustandes der Gerechten im Paradiese geht ebenfalls auf Chanina b. Chama zurück: „Dereinst wird Gott zum Anführer des Reigens der Gerechten in der zukünftigen Welt — Ps 48, 14. Die Gerechten werden auf ihn mit dem (Zeige-) Finger deuten und werden sprechen (Ps 48, 15): „Dies ist der Herr, unser Gott auf immer und ewig!“¹⁾

Das Deuten mit dem Zeigefinger²⁾ ist ein Gestus der Adoration. Auf den assyrisch-babylonischen Denkmälern erscheint diese Gebärde — geballte rechte Faust mit ausgestreckten Zeigefinger — seit dem 13. Jahrhundert v. Chr.³⁾ In derselben Bedeutung er-

¹⁾ j. Meg. 73 b; j. MK 83 b: עתיד הקב"ה להיעשות ראש חולה לצדיקים לעתיד לבא... והצדיקים מראין אותו באצבע ואומרים כי זה אלהים אלהינו לעתיד לבא. Vgl. ferner b. Taan. 31 a; LevR XI. 9, 17 a; CantR I. 3, 7 a; ibid. VII. 1, 35 d; Midr. Ps XLVIII. 5, 139 a. — Gott wird sich in der Mitte des Reigens befinden (CantR I, 13; vgl. die Komm. zu LevR l.c.), wird mittanzten (Midr. Ps l.c.) oder inmitten der Tanzenden sitzen (b. Taan. l.c.). Dagegen ist in Tanch. B. zaw 16, Tanch. ibid. 12 und Tanch. bemidbar 17 vom Tanz nicht die Rede, sondern bloss vom Sitzen Gottes inmitten der Gerechten. Zu der Deutung des Wortes עלמות (Ps 48, 15), die in den oben angegebenen Stellen folgt, vgl. Bacher, AgBA S. 75 Anm. 35. Der Reigen als ein Sinnbild der Seligkeit kommt auch sonst vor, vgl. H. Rahner in *Eranos-Jahrbuch* XVI (1948) 64 ff.

²⁾ אצבע bedeutet „Finger“ schlechthin, aber auch „Zeigefinger“, vgl. die mit dem kleinen Finger beginnende Aufzählung in Kethub. 5 b: זו ורת זו קמיצה זו אמה זו אצבע זו גודל.

³⁾ Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, 81 (vgl. auch S. 55). Neben den Abbildungen in diesem Werke, auf die a.a.O. hingewiesen wird, vgl. noch Abb. 15 auf S. 56, ferner Archiv für *Orientalforschung* VIII (1932) 281 ff., Taf. IV, Abb. 3, 5, 6. Taf. VI, Abb. 1. Weiteres über diese Gebärde bei B.

scheint der Gestus auch auf griechischen Vasenbildern ¹⁾. Auch ausserhalb der religiösen Sphäre war in der Antike das Erheben, bzw. das Hinweisen mit dem Zeigefinger als eine Grussgebärde gebräuchlich, insbesondere im Verkehr der Untergebenen mit ihren Vorgesetzten. Daher hat der Zeigefinger den Namen *salutaris* ²⁾. Aus dieser antiken Grussgebärde leitet Schrader ³⁾ den christlichen Zeigegestus ab, eine der Hauptgebärden der christlichen Kunst bis in die späteste Zeit ⁴⁾.

In der Bedeutung einer Gruss- oder Huldigungsgebärde kommt das Deuten mit dem Zeigefinger auch sonst im Midrasch vor. In einem Gleichnisse des R. Levi heisst es ⁵⁾: „Ein König baute einen Palast und siedelte darin stumme Einwohner an. Diese pflegten den König früh morgens durch Zeichen, mit dem Zeigefinger und mit Tüchern zu begrüessen . . .“ Dass es sich hier keineswegs um eine Grussgebärde handelt, die nur von Stummen gebraucht wurde, zeigt eine Erzählung in ThrR ⁶⁾. Dasselbst wird berichtet, wie ein Mann zu einem samaritanischen Traumdeuter kam und sprach:” **באצבעותיהן לי ראיתי בחלמי דכל עלמא מחמין לי** Ich sah im Traume, dass alle Leute auf mich mit den Fingern hinwiesen.” Der Samaritaner deutet den Traum mit den Worten: **הוא גברא סליק לרבו** „Du wirst zu hohen Ehren gelangen.” Derselbe Mann kommt dann nochmals zu dem Traumdeuter und berichtet ihm denselben Traum, diesmal aber mit den Worten: **חמית בחלמי דכל עלמא מקלסין לי באצבעותיהן** „Ich sah im Traume, dass mir alle Leute mit ihren Fingern hul-

Landsberger in: *Mitteil. d. Altorient. Ges.* IV, 1928 (B. Meissner-Festschrift) S. 297 f. Der Gestus scheint auch altägyptisch zu sein, vgl. Norman de Gavis Davies, *Two Ramesside tombs at Thebes*, New York 1927, Taf. 14.

¹⁾ C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer* (1890) S. 179 sowie die Abb. auf S. 180.

²⁾ Sittl p. 162 — Isidor von Sevilla sagt (*Etymol.* XI, 1, 70): secundus index et salutaris, quia eo fere salutamus vel ostendimus.

³⁾ *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1928/29 (Leipzig 1930) S. 102, Anm. 3. Vgl. daselbst Tafel II, Abb. 3 und Taf. III, Abb. 5.

⁴⁾ Über diese Gebärde in der Kunst vgl. Sittl S. 301 und J. J. Tikkanen, *Zwei Gebärden mit dem Zeigefinger* (in: *Acta Soc. Scient. Fenn.* XLII, 2. Helsinki 1913) S. 44 ff.

⁵⁾ **למלך שבנה פלטין והושיב בתוכה דוורים אלמים והיו משכימים ושואלים בשלום שלמלך ברמיזה ובאצבע ובמנולים.** GenR V, 32; *ibid.* XXVIII, 260; ThrR I. 52, 18 d (ed. Buber fol. 40 a liest **סודרים** für **מנולים**). Auch dem Ausdruck **משכימים** liegt ein antiker Brauch zugrunde: die Klienten pflegten am frühen Morgen — *sub galli cantu* — zur Begrüssung ihres Patrons zu erscheinen, vgl. H. Blümner, *Die röm. Privataltertümer* (1911) pp. 213, 380, 445.

⁶⁾ ThrR I. 14, 12 b.

digten." Die Antwort des Traumdeuters, zusammen mit dem zweiten Traumbericht, zeigen deutlich, was man unter dem Deuten mit dem Zeigefinger verstand: es handelte sich um eine Huldigungsgebärde, die man hochgestellten Personen (und darunter wird man sich zunächst hohe Staatsbeamte denken müssen, s. weiter unten) entgegenbrachte. Es sei auch noch darauf hingewiesen, dass das Deuten mit dem Zeigefinger in der Antike ein Gestus war, mit dem man sich auf der Strasse auf hervorragende Persönlichkeiten hinwies; daher hat auch ἀρδείκετος die Bedeutung eines ehrenden Beiwortes ¹⁾. Auch der Midrasch kennt diese Sitte: in einer Deutung Berechja's zu Cant 7, 1 a heisst es nämlich: „Viermal heisst es in diesem Halbverse 'Kehre um!', entsprechend den vier Königreichen, die das Volk Israel zu überreden versuchen, indem sie sprechen: 'Kehrt euch uns zu, und wir wollen euch zu Heerführern und Eparchen machen.' Und was bedeutet 'dass wir dich bewundern' (ibid.)? Dass alle auf euch mit dem Finger hinweisen und sprechen werden: 'Sehet den und den Heerführer, sehet den und den Eparchen!' " ²⁾

Als eine spezifisch jüdische Grussform erscheint der Fingergruss in einem Ḥadīth ³⁾: Der Prophet sagte: Wer andere nachahmt, der gehört nicht zu uns. Ahmt weder die Juden noch die Christen nach,

¹⁾ Sittl a.a.O. S. 52. Eine ähnliche Bedeutung hat zuweilen auch der arabische Ausdruck *al-mušāru ilaihi*, vgl. z.B. Ibn Baṭṭūta, *Rihla* (ed. Kairo 1928) I, 128, 21.

²⁾ MG Gen 38, 4 p. 557: אמר ר' ברכיה ארבעה פעמים הוא אומר בפיסוק הזה שובי שובי כנגד ארבע מלכיות שהן משדלין את ישראל ואומרין להן שובו אצלינו ואנו עושים אתכם דוכסין ואפרוכין (Var. ואפרכין). ומהו ונחזה בך. שיהיו הכל פיסוק (Zu פיסוק רואין אתכם באצבע ואומרין ראו דוכוס פלוני ראו אפרכוס פלוני. vgl. Bacher, Terminologie I, 152. Statt רואין würde man מראין erwarten). In den verwandten Stellen GenR LXVII, 745 (Berechja), NumR II, 4, 4 c (anonym), CantR VII, 1, 35 c (Chanina), Tanch. B. bemidbar 11 und Tanch. ibid. (anonym) fehlen gerade die uns hier interessierenden Worte; der Text des MG beruht folglich auf einer unbekannten Quelle. Erst nach dem Abschluss der Arbeit kam mir das Werk von S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York 1950) zu Gesicht; daselbst (S. 15 f.) ist weiteres Material über den Zeigegestus zu finden.

³⁾ Tirmidī II, 116: لبس من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى فإن

تسليم اليهود الإشارة بالأصابع وتسليم النصارى الإشارة بالأكف

Suyūṭī, *Ḡāmi'* I, 326: تسليم الرجل بأصبع واحدة يشير بها فعل اليهود

— Zu der in dem ersteren Ḥadīṭ als christlich bezeichneten Grussform vgl. Sittl S. 49.

denn der Gruss der Juden ist das Deuten mit dem Finger und der Gruss der Christen das Deuten mit der Hand." Andererseits berichten aber die muslimischen Traditionwerke, dass der Prophet selbst auf diese Weise zu grüssen pflegte, wenn er gerade betete und den Gruss eines Vorbeigehenden zu erwidern hatte. In einem solchen Falle bediente er sich dieser Grussform, um das Gebet durch den mündlichen Gruss nicht unterbrechen zu müssen. So heisst es in einer Tradition: (Suhaib) „Ich ging an dem Propheten vorbei, während er betete. Ich grüsste ihn, und er erwiderte den Gruss durch ein Deuten." Er (d.h. Laith, der zweite Tradent) sprach: „Ich weiss nicht, ob er (Suhaib) nicht sagte 'ein Deuten mit dem Finger' " ¹⁾. Ferner berichten die Traditionswerke vom Ausstrecken des Zeigefingers als einer Gebetsgebärde: Muhammad pflegte während des Gebetes — genauer während des Glaubensbekenntnisses ²⁾ — den Zeigefinger auszustrecken. Dabei „legte er die rechte Hand auf den rechten Schenkel, zog die Finger ein und deutete mit dem Finger, der sich neben dem Daumen befindet" ³⁾.

Zum Schluss sei noch auf diejenigen Stellen hingewiesen, welche sich die zukünftige Seligkeit als ein Gelehrtenparadies denken. Im Garten Eden werden sechzig Gruppen von Gerechten sitzen und sich mit der Tora beschäftigen ⁴⁾. R. Jochanan sagte: „Wer sich in dieser Welt mit der Tora beschäftigt, den wird man auch in der zukünftigen Welt nicht schlafen lassen, sondern man wird ihn in das Lehrhaus Sems und Ebers, Abrahams, Isaaks und Jakobs, Moses und Aharons führen ⁵⁾.

¹⁾ Tirmidī I, 74 f. Vgl. auch Abū Dā'ūd I, 434 No. 777; Nasā'ī III, 5.

²⁾ Abū Dā'ūd I, 443 No. 905; ibid. I, 457 No. 949. Das Deuten mit dem Finger fand also in knieender Stellung (ḡulūs, qu'ūd) statt; dagegen nach Nasā'ī III, 39 geschah dies während des Glaubensbekenntnisses (tašahhud) mit dem Zeigefinger der *linken* Hand (über das Glaubensbekenntnis während des Gebetes vgl. Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes*, 1910, S. 79).

³⁾ Abū Dā'ūd I, 457 No. 948. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I (1896) S. 55 ff. sah in dem islamischen Gestus eine apotropäische Gebärde; die oben, S. 213³ zitierte Stelle ist ihm entgangen, vgl. auch ZDMG 50 (1896) 495 ff. Im bT wird das Deuten mit dem Finger während des Gebetes ausdrücklich verboten, Joma 19 b; Goldziher, *Abhandl.* S. 56 Anm. 1.

⁴⁾ CantR VI. 9, 34 b.

⁵⁾ Ibid. VI. 2, 33 c.

XIV. DER GERECHTE ALS KAUFMANN

Die von dem eschatologischen Mahl handelnden Stellen berufen sich in der Regel auf Hiob 40, 30 als Schriftbeleg. Diese Stelle bildet auch den Ausgangspunkt des folgenden Gleichnisses ¹⁾: „(Das Wort) **חברים** (bezieht sich auf) die einzelnen Gruppen. Es gibt Bibelkundige, Mischnakundige, Talmudkundige, Ausüßer von Geboten und Mildtätige. Jede einzelne Gruppe kommt, um ihren Lohn zu empfangen. Man könnte meinen, sie würden mit einander in Streit geraten? Es heisst jedoch (ibid.): ‘Man wird ihn unter die Kanaanäer verteilen’ — das sind die Kaufleute ²⁾. So wie die Kaufleute, wenn sie gemeinsam einen Edelstein besitzen, ihn verkaufen und sich zur Verteilung seines Erlöses anschicken, keine Streitigkeiten untereinander haben, sondern ein jeder von ihnen seinen Anteil empfängt entsprechend dem Betrage, mit dem er sich (an dem gemeinsamen Handelsunternehmen) beteiligt hatte, so wird es auch dereinst zwischen ihnen (scil. den einzelnen Gruppen) keinen Streit geben, sondern jeder einzelne von den Gerechten wird den Lohn seinen Handlungen entsprechend empfangen.”

Eine Variante dieses Gleichnisses lautet ³⁾: „Es gibt Leute, die (gemeinsam) Handel treiben. Der eine gibt fünfzig Goldstücke, der andere zehn, und kaufen eine Perle, die Gewinn bringt. Dann erhält ein jeder von dem Gewinn seiner Beteiligung entsprechend. So sprach Gott: ‘Jedermann, der sich mit der Tora und mit den Geboten befasst hatte, der möge kommen und seinen Lohn empfangen.’”

In diesen beiden Gleichnissen (die wohl auf eine gemeinsame

¹⁾ PesRK XXIX, 188 b: **ד"א יכרו עלין חברים, חבורות חבורות' יש בעלי** מקרא **יש בעלי משנה יש בעלי תלמוד יש בעלי הגדה יש בעלי מצות יש בעלי מעשים טובים כל חבורה וחבורה באה ונוטלה חלקה. ושמא תאמר יש ביניהם מריבה ת"ל יחצוהו בין כנענים, אלו הפרגמטוטין, כשם שהפרגמטוטין הללו כשיש להם אבן טובה בשיתפות והן מוכרין אותה, וכשהן באין לחלוק דמיה! אינן עושין מריבה אלא כל אחד בא ונוטל חלקו לפי דמים שנתן כך לעתיד לבא אין ביניהם מריבא אלה כל אחד ואחד מן הצדיקים בא ויטול שכרו לפי מעשים.**

²⁾ Vgl. schon Jes 23, 8 u.ö.

³⁾ Tanch. nizzabim 4 (nicht in *editio princeps*): **יש בבני: יחצוהו בין כנענים. אדם שעושין סחורה זה נותן חמשים וזהובים וזה נותן עשרה לוקחין מרגלית אחת והיא עושה שכר לפי מה שנתן כל אחד ואחד נוטל מן השכר. כך אמר הקב"ה כל מי שעוסק בתורה ובמצות יבא ויטול שכרו.**

Urform zurückgehen) werden also die Gerechten — Vertreter der einzelnen Disziplinen der Schriftgelehrsamkeit einerseits und Männer der Tat, der religiösen Praxis und Mildtätigkeit andererseits — mit einer Gilde von Kaufleuten verglichen, die sich an einem gemeinsamen Handelsunternehmen beteiligen. Der Gewinn von dem gemeinsamen Verkauf des Edelsteines, bzw. von dem Erwerben der Perle versinnbildlicht den jeweiligen Anteil am himmlischen Lohne; die kaufmännische Betätigung ist ein Bild für das Studium der Lehre oder das Ausüben von guten Werken. Es ist zu beachten, dass in der ersten Version der Schwerpunkt des Gleichnisses auf dem Verkauf des Edelsteines, in der zweiten Version dagegen auf dem Erwerben der Perle liegt. Durch diese Verschiebung des Schwerpunktes tritt die zweite Version sehr nahe dem neutestamentlichen Gleichnisse von dem Kaufmann und von der Perle, Matth 13, 45-46.

Von Hause aus sind die beiden jüdischen Gleichnisse mit dem neutestamentlichen sicher verwandt, denn die bildliche Bezeichnung des Frommen als Kaufmann und die Vorstellung von der *mercatura spiritualis* sind Bestandteile der religiösen Bildersprache Vorderasiens, deren Ursprünge Widengren bis in das alte Sumer und Akkad zurückverfolgt ¹⁾. Diese Bildersprache war ein Gemeingut mehrerer Religionen Vorderasiens, und es war besonders das Bild von dem Kaufmann, das sich einer grossen Beliebtheit und Verbreitung erfreute. Wir wollen dies auf Grund von einigen Beispielen zeigen.

Sehr beliebt war unser Bild in der mandäischen Literatur:

„Der im Gebet und Lobpreis Erprobte gleicht einem Kauf-
manne,
der sich um Tausende des Gewinnes doppelt und verdoppelt.“
(Ginza p. 215)

„Er handelt mit Lohn und Almosen, so wird er denn emporsteigen und den Ort des Lichtes schauen.“ (Johannesbuch p. 178) Bar Hajjē spricht ²⁾:

¹⁾ Widengren, *Mesopot. Elements* S. 82 ff. Allerdings sind die Ausführungen Widengrens (S. 92 f.) gerade in diesem Punkte nicht sehr überzeugend. Abgesehen von dem Hinweis auf das Epitheton Enlils (dam-gar, tamkāru) vermag er nicht nachzuweisen, dass die sumerisch-akkadischen Handels termini bereits vor ihrer Einbürgerung im Aramäischen in der religiösen Bildersprache verwendet wurden — vgl. jetzt die Einwände W. Baumgartners, *HUCA XXIII/1* (1950-51) S. 68 f.

²⁾ Zur Bezeichnung des Erlösers als Kaufmann vgl. Widengren a.a.O. S. 88.

„Ich habe meinen Freunden Ware gebracht,
Wahrhafte Worte den Gläubigen.
Den Männern, die meine Ware kaufen,
Werden ihre Verdienste um das Haupt gewunden werden.“
(Mand. Liturg. p. 185)

Hier ist die Ware, die der Erlöser-Kaufmann in die Welt bringt, sein Wort, die wahre Unterweisung — dies geht aus dem Parallelismus membrorum in dem ersten Verse hervor. Das „Kaufen“ bedeutet das Annehmen und das Befolgen des Erlöserwortes. Wir werden weiter unten die Gelegenheit haben, einen ähnlichen Sachverhalt auch in dem rabbinischen Material feststellen zu können.

Zum Schluss noch ein Beispiel, worin die kaufmännische Tätigkeit wiederum das Ausüben von guten Werken versinnbildlicht:

„Er (scil. der Jordan) erwählt einen aus Tausend
Aus zweitausend erwählt er zwei
Er macht sie zu Kaufleuten
Die in der Tibil Handel treiben.
Sie handeln mit Lohn und Almosen
Darum leuchten sie mehr als Sonne und Mond.
(Mand. Liturg. p. 154)

Auf das Vorkommen dieses Bildes in der griechisch-christlichen und in der syrischen Literatur hat schon Tor Andrae hingewiesen ¹⁾. Wir geben hier noch ein paar weitere Beispiele aus Aphrahat und Ephrem:  Aphr. hom. XIV, col. 609 sq.

„Und der kundige Kaufmann verkauft seinen Besitz und kauft sich die Perle, um reich zu werden.“

Diese Stelle ist nichts anderes als eine Paraphrase von Matth 13, 45-46. Das folgende Zitat beruht auf der Verbindung von der Mattheus-Stelle mit dem Gleichnis vom Schatz im Acker. v. 44: hom. VI, col. 248: **مَنْ يَشَاءُ أَنْ يَكُونَ تاجِرًا فَلْيَشْرِكَ** „Wer ein Kaufmann werden will, der kaufe sich das Landgut nebst dem Schatze, der darin ist.“

Die folgende Aphrahat-Stelle enthält eine Deutung der beiden Matthäus-Gleichnisse (*hom.* XIV, col. 682):

¹⁾ T. Andrae, *Der Ursprung d. Islams* 180, 182.

aus dem Ḥadīth: يا ايها الناس اتخذوا تقوى الله تجارة يأتىكم الرزق بلا بضاعة ولا تجارة „O Menschen, macht euch die Gottesfurcht zum Handel, der euch den Lebensunterhalt bringen wird ohne Handelsware und ohne Handel.“ (Abū Nu‘aim VI, 96, lin. 13).

Wir kehren nun zu dem rabbinischen Schrittm zurück. Hier wird — ähnlich wie in dem oben zitierten mandäischen Beispiel — das Bild auf das Sich-Aneignen und Befolgen des Gotteswortes angewendet, wie aus der folgenden Erzählung von dem Proselyten Aquila zu ersehen ist ¹⁾: „Aquila, der Neffe Hadrians, wollte Proselyt werden, fürchtete sich aber vor seinem Onkel Hadrian. Er sprach zu ihm: „Ich möchte Handel treiben.“ „Fehlt es dir etwa an Silber und Gold?“ fragte Hadrian, „Siehe, meine Schatzkammer steht dir zur Verfügung!“ Da sagte Aquila: „Ich möchte Handel treiben und die Meinungen der Menschen kennen lernen und ich möchte mich mit dir beraten, wie ich vorgehen soll.“ „Gehe und befasse dich mit jeder Handelsware, die im Preis gesunken ist ²⁾, denn zuletzt wird die steigen.“ — Er aber wollte Proselyt werden. Er kam nach Palästina und begann die Tora zu lernen. Als nach einigen Tagen R. Elieser und R. Josua zu ihm kamen, fanden sie, dass sich sein Antlitz verändert hatte. Da sprachen sie zueinander: „Aquila hat die Tora gelernt!“ Als sie zu ihm kamen, da begann er Fragen zu stellen, und sie antworteten ihm. Er kehrte zu Hadrian zurück, und dieser sprach zu ihm: „Wie ist dein Antlitz verändert! Hat dein Handel Verlust erlitten, oder hat dir jemand etwas zuleide getan?“ „Nein“, antwortete er. „Und weshalb ist denn dein Antlitz verändert?“ „Weil ich die Tora gelernt habe. Und mehr — ich habe mich beschnitten.“ „Wer hat dich dazu angestiftet?“ „Ich habe mich doch mit dir beraten!“ „Wann denn?“ „Als ich zu dir sprach ‘Ich möchte Handel treiben’ und du mir antwortetest ‘Befasse dich mit jeder Handelsware, die im Preise gesunken ist, denn zuletzt wird sie steigen’. Ich ging bei allen Völkern umher, doch fand ich kein Volk, das so gesunken ist wie das Volk Israel, und das zuletzt erhoben wird, denn es heisst Jes 49, 7“.

theologischen Sprachgebrauch vorhanden waren. Vgl. ferner T. Andrae, *Mohammed* (1932) S. 34 und Widengren, l.c. p. 95. — Aus dem NT gehört wohl auch das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Mt 25, 14 ff. Luk 19, 11 ff.) in diesen Zusammenhang.

¹⁾ Tanch. B. mishpatim 3; Tanch. ibid. 5; Jalkut Ps 147 § 888.

²⁾ So sind vermutlich die Worte נתונה בארץ zu übersetzen; Tanch. liest שפלה ונתונה בארץ.

In den Tanchuma-Midraschim wird an die Worte לקח טוב (Prov. 4, 2 — im Sinne von מָקָה „guter Kauf“ aufgefasst) eine Anzahl von Deutungen angeknüpft, deren gemeinsamer Charakter darin besteht, dass sie dem weltlichen Handel die Tora als das beste Handelsgeschäft gegenüberstellen ¹⁾:

„Es ist üblich in der Welt, dass zwei Kaufleute, deren einer Rohseide und der andere reine Seide einkauft, zusammentreffen und der eine zu dem anderen sagt: „Willst du tauschen?“ „Ja“, antwortet der andere. Sie tauschen miteinander, dieser gibt Rohseide und nimmt dafür reine Seide. Dann hat der eine dies und der andere jenes. Aber mit der Tora ist es dem nicht so — wenn der eine die Ordnung der Saaten ²⁾ und der andere die Ordnung der Schädigungen lernt, die beiden dann zusammentreffen und der eine zum anderen sagt: „Lehre mich die Ordnung der Saaten, und ich werde dich dafür die Ordnung der Schädigungen lehren“ — dann besitzt der eine beides und der andere auch. Gibt es denn einen vorteilhafteren Kauf? . . .“

„Wer Handelsware erwirbt und sich auf den Weg macht, der muss sich vor den Räubern fürchten, aber mit der Tora ist es dem nicht so — können ihm denn die Räuber die Tora aus seinem Herzen nehmen?“

„Es kommt vor in der Welt, dass ein Mensch, der von anderen eine Anleihe aufnimmt, Ware einkauft und sich auf eine Handelsreise begibt, zuweilen Verlust erleidet. Aber mit der Handelsware der Tora ist es dem nicht so — wenn der Mensch einen Abschnitt von hier und einen anderen von dort lernt, einen Traktat von hier und einen anderen von dort, so gewinnt er(immer)“ ³⁾.

„‘Guter Kauf’: (Dies g'leicht) einem, der Handel treibt und gewinnt. Manchmal bleibt ihm sein Besitz, manchmal nicht. Aber die Tora bleibt ihm in dieser Welt und in der zukünftigen.“

In den beiden Tanchuma-Midraschim findet sich auch noch die folgende Erzählung. Allem Anschein nach handelt es sich um eine Allegorie ⁴⁾:

¹⁾ Tanch. B. teruma 1; Tanch. ibid. 2-3; Lekach II, 88 b; Jalkut Ex 25 § 363. Die beiden ersten Abschnitte sind oben nach Tanch. B. wiedergegeben.

²⁾ Die erste Ordnung der Mischna.

³⁾ Dieser und der folgende Abschnitt nach Tanch. teruma 3.

⁴⁾ Tanch. B. ibid.; Tanch. l.c. 2; Jalkut l.c. sowie Prov 4 § 936. Die Allegorie ist im Sinne der nautischen Symbolik (s. unten, Anhang I.) zu deuten: die Seefahrt ist das irdische Leben, der Hafen, bzw. die Stadt, sind

„Es geschah einst, dass Kaufleute auf einem Schiffe fuhren, und mit ihnen ein Schriftgelehrter. Man fragte ihn: „Was ist deine Ware?“¹⁾ „Sie ist verborgen“, antwortete er. „Weshalb zeigst du sie uns nicht?“ „Sobald ich in der Stadt angekommen bin, werde ich sie euch zeigen.“ Da begannen sie das ganze Schiff durchzusuchen, fanden aber nichts. Sie fingen an, über den Schriftgelehrten zu spotten, aber es dauerte nicht lange bis die Zöllner über sie herfielen und ihre ganze Habe nahmen, so dass sie weder Speise noch Kleidung besaßen. Jener Schriftgelehrte ging in das Lehrhaus und begann die Schrifterklärung öffentlich vorzutragen, und man erwies ihm Ehre und sorgte für seinen Lebensunterhalt. Da kamen seine Mitreisenden von dem Schiffe zu ihm und flehten ihn an, indem sie sprachen: „Um unserer Bekanntschaft willen bitten wir dich, leiste Fürsprache für uns!“ — Was war die Ursache seiner Rettung? Die Tora in seinem Herzen.“

Da das Vorkommen des Bildes von der mercatura spiritualis in der rabbinischen Literatur bisher unbeachtet geblieben ist, geben wir im folgenden noch weitere Beispiele:

Simeon b. Lakisch sagte: „Wenn der Mensch nicht den Worten der Tora nachgeht, die Worte der Tora werden es nicht tun! Dies gleicht einem, der ein Handelsunternehmen besitzt. Geht er seinem Handel nicht nach, der Handel wird es nicht tun!“²⁾

In einem Gleichnisse, das auf der Gegenüberstellung von Ex 12, 11 und Jes 52, 12 aufgebaut ist, wird das Volk Israel einem Kaufmanne und das Land Ägypten einer Herberge verglichen, die der Kaufman in Eile verliess³⁾. Benjamin b. Levi verglich die Stellung Israels in der Welt der Handelsreise eines königlichen Prinzen: „Ein König forderte seinen Sohn zum Handeltreiben auf, der Sohn aber sprach: ‘Mein Vater, ich fürchte mich vor den Räubern auf dem Wege und vor den Piraten auf dem Meere.’“

Sinnbilder des Jenseits. Zu den Zöllnern vgl. Widengren a.a.O. 82 ff., 91 ff. Rush, *Death and burial* 33 f. Der Glaube an die Zöllnhäuser (τελώνια), welche die zum Himmel aufsteigende Seele passieren muss, hat sich im neugriechischen Volksglauben bis in die Neuzeit erhalten, vgl. A. Hartmann *Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde* 19 (1909) 432 f. J. C. Lawson, *Modern Greek folklore* (1910) 284. K. Dietrich in: *Angelos* I (1952) 17 ff. Ph. P. Argenti und H. J. Rose, *The folk-lore of Chios* (1949) I, 349.

¹⁾ Jalkut Prov liest: אן פרגמטיא שלך „Wo ist...“

²⁾ Midr. Prov. II. 4, 25 a: אם אין אדם הולך אחר דברי תורה הם אינם הולכים אחריו לעולם. משל לאדם שיש לו פרגמטיא. אם אין אדם הולך אחריה היא אינה הולכת אחריו.

³⁾ ExR XIX. 6, 37 a.

Was tat sein Vater? Er nahm einen Stab, höhlt ihn aus, setzte ein Amulett ein und übergab den Stab seinem Sohne mit den Worten: 'Dieser Stab sei in deiner Hand, dann brauchst du dich vor keinem Geschöpfe zu fürchten.' So sprach auch Gott zu Mose: 'Sprich zu Israel: Meine Söhne, befasst euch mit der Tora, dann braucht ihr euch vor keinem Volke zu fürchten' ¹⁾. Auch Gott wird mit einem Kaufmanne verglichen ²⁾, desgleichen auch Mose und David ³⁾.

Die Verwandschaft dieser Gleichnisse mit ihren ausserjüdischen Parallelen dürfte feststehen. Selbst die in der Mehrzahl der rabbinischen Beispiele stattfindende Anwendung des Bildes auf das Schriftstudium ist nur eine scheinbare Eigentümlichkeit, denn einen ähnlichen Sachverhalt haben wir auch in einer mandäischen Parallele beobachten können. Übrigens finden sich auch im Midrasch Beispiele, die die mercatura als Sinnbild für die guten Werke verwenden und dadurch auf der gleichen Linie mit dem ausserjüdischen Parallelenmaterial stehen. Man vergleiche die beiden am Anfang dieses Kapitels zitierten Beispiele, besonders aber EcclR I. 14, 5 d-6 a. Der Anwendung des Bildes auf Gott liesse sich vielleicht die manichäische und die mandäische Bezeichnung des Erlösers als eines Kaufmanns gegenüberstellen, vgl. S. 2 16Anm. 2.

¹⁾ LevR XXV. 1, 35 b. Ein verwandtes Gleichnis findet sich DtR Lieberm. p. 70.

²⁾ Jalkut Jes 43 § 452; ib. Prov. 4 § 936.

³⁾ Mose: Tanch. chukkath 12; DtR 4 f., 126. David: Synh. 107 a (R. Dostai).

ANHANG I

DIE NAUTISCHE SYMBOLIK IN DER RABBINISCHEN LITERATUR

Die (Basler) Theologische Zeitschrift VI (1950) pp. 77-79 brachte eine Notiz E. Petersons unter dem Titel „Das Schiff als Symbol der Kirche“. Nach der Meinung des Verfassers, der übrigens mit seinem Aufsatz kein Neuland betrat ¹⁾, ist das Symbol des Schiffes vom Symbol der Kirche grundsätzlich zu trennen, jeder von ihnen habe seinen eigenen Ursprung und eigenen Sinngehalt. Der Idee vom Schiff als Symbol für die Kirche sei die Konzeption vom Schiff als Symbol für das Haus Jakobs vorausgegangen. Der Verfasser verweist auf Test. Naphtali cap. 6, wo das Schiffsymbol im letzteren Sinne verwendet wird.

Nehmen wir mit Peterson an, dass das christliche Schiffsymbol auf einer Umdeutung des bereits im Judentum verwendeten Bildes beruht, so ergibt sich für die Forschung die Aufgabe, sich auch in der jüdischen Literatur nach dem Vorkommen des Bildes umzusehen. Dies hat aber bisher nicht stattgefunden. Die von Peterson herangezogene Stelle aus Test. Naphtali ist m. W. der einzige jüdische Beleg, der in den vorhandenen Abhandlungen über die nautische Symbolik des Altertums und des Christentums erwähnt

1) Zur nautischen Symbolik des Christentums vgl. die folgenden Abhandlungen:

Bonner, C. *Desired haven*. Harvard Theol. Review 34 (1941) 49 ff.

Kraus, F. X. in: *Realencyklopädie der christl. Altertümer* s.v. „Schiff“ (Bd. II, 1886, 729 ff.).

Leclercq, H. in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ss. vv. „Arche“ (I, 1907, 2709 ff.) „Navire“ (XII, 1935, 1008 ff.).

Rahner, H. *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürich 1945), pp. 120 f. 430 ff., 467 ff.).

Ders., in: *Zeitschrift für kathol. Theologie* 69 (1947), 1-35; 75 (1953), 131-173, 358-410.

Rush, *Death and burial* 44 ff., 54 ff.

Suicerus, J. C. *Thesaurus ecclesiasticus* (2. A. Amsterdam 1728), ss. vv. θάλασσα, κιβωτός, κυβερνήτης, λιμήν.

TWNT ss. vv. κυβερνήσις (III, 1034 ff.), ναυαγέω (IV, 895 f.) Erzänzungen zu dem Aufsatz Petersons brachte K. Goldhammer, *Theol. Zeitschrift* 6 (1950) 232 ff.

wurde ¹⁾. Das ist recht verwunderlich, denn die nautischen Bilder sind im jüdischen Schrifttum keineswegs selten, weder in ihrer Anwendung auf das Volk Israel, noch in den übrigen Anwendungsweisen, wie sie uns aus den antiken Literaturen, wo diese Bilder so häufig vorkommen ²⁾, bekannt sind. Da sich das Schiffsymbol mit dem Thema der vorliegenden Arbeit in einigen Punkten berührt und da es auch einer gewissen Aktualität nicht entbehrt — ist ja z.B. das „Staatsschiff“ noch in der Gegenwart ein fester Bestandteil der politischen Bildersprache —, wollen wir an dieser

¹⁾ Vgl. besonders J. Kahlmeyer, *Seesturm und Schiffbruch als Bild im antiken Schrifttum* (Diss. Greifswald 1934). Sonst findet sich das Material verstreut in Abhandlungen — zumeist Dissertationen — über die Tropen und Figuren bei den einzelnen antiken Autoren. Folgende Arbeiten sind mir bekannt geworden:

Assfahl, G. *Vergleich und Metapher bei Quintilian* (1932) 66 ff.

Blümner, H. *Über Gleichnisse und Metaphern in der attischen Komödie* (1891) 163 ff.

Degen, H. *Die Tropen der Vergleichung bei Johannes Chrysostomos* (Diss. Freiburg) Olten 1921, 75 ff.

Dietel, K. *Das Gleichnis in der frühen griech. Lyrik* (Diss. München 1939) 30 ff., 41 f, 98 f., 103 f. et pass. (s. Index).

Dronkers, A. I. *De comparationibus et metaphoris apud Plutarchum* (Diss. Utrecht 1892) 77 ff.

Hörmann, W. *Gleichnis und Metapher i. d. griech. Tragödie* (Diss. München 1934) 28 ff.

Husner, F. *Leib und Seele in der Sprache Senecas* (Diss. Basel 1924) 56 f., 66 f.

Inowracławer, A. *De metaphorae apud Plautum usu* (Diss. Rostock 1876) 74 ff.

Mielke, H. *Die Bildersprache des Aischylos* (Diss. Breslau 1934) 56 ff.

Müller, C. H. *De similitudinibus imaginibusque apud veteres poetas elegiacos* (Diss. Göttingen 1887) 42 f.

Oesch, J. *Die Vergleiche bei Dio Chrysostomus* (Diss. Zürich 1916) 74 ff.

Pauer, K. *Die Bildersprache des Euripides* (Diss. Breslau 1934) 120 ff.

Rieger, S. G. *Die Bildersprache des Sophokles* (Diss. Breslau 1934) 48 ff.

Schmidt, O. *Metapher und Gleichnis in den Schriften Lukians* (Diss. Zürich 1897) 34 ff.

Schneider, F. *Gleichnisse und Bilder bei Horaz* (Diss. Erlangen 1914) S. 19.

Schwartz, E. *De metaphoris e mari et re navali petitis quaestiones Euripideae* (Diss. Kiel 1878).

Thesaurus linguae latinae, ss. vv. gubernaculum, gubernatio, gubernator.

Tsermoulas, J. M. *Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien* (Diss. Würzburg) Kairo 1934, 76 ff.

Über die Schiffsvergleiche im mittelalterlichen Schrifttum vgl. E. R.

Curtius in: *Romanische Forschungen* 55 (1941) 165-168 (Vergleich des literarischen Schaffens mit der Seefahrt) und ders., *Europäische Literatur u. lateinisches Mittelalter* (Bern 1948) 136 ff.

²⁾ Blümner a.a.O. S. 163 sagt: „(Die Schifffahrt) kann unbedenklich als dasjenige (Gebiet) bezeichnet werden, aus dem die griechische Metapher am häufigsten schöpft.“

Stelle die vorhandenen Arbeiten über die nautische Symbolik durch ein paar Beispiele aus dem jüdischen Schrifttum ergänzen, nebst einigen Hinweisen auf das sonstige Vorkommen dieser Bilder. Selbstverständlich wird dabei kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben.

Wir beginnen mit einer bereits oben (S. 164) zitierten Stelle (b. BB 91 a-b): am Todestage Abrahams standen alle Grossen der Völker in einer Reihe und klagten: **אוי לו לעולם שאבד מנהיג ואוי לה לספינה שאבד קברניטה**.

„Wehe der Welt, deren Lenker umgekommen ist,
wehe dem Schiffe, dessen Steuermann umgekommen ist!“

Der Form nach handelt es sich bei diesem Klagerufe um ein zweigliedriges Bildwort. In den beiden Gliedern, die im synonymen Parallelismus zueinander stehen und deren erstes die Sache, das zweite das Bild enthält ¹⁾, entsprechen einander die Begriffe **ספינה** — **עולם** einerseits und **קברניט** — **מנהיג** andererseits. Der Gedankengehalt des Bildwortes lässt sich demnach etwa folgendermassen umschreiben: Die Welt gleicht einem Schiffe. Wie das Schiff in Gefahr gerät, wenn es seinen Steuermann verliert, so gerät auch die Welt in Gefahr, wenn sie ihren Lenker verliert, d.i. den Gerechten, der durch seine Gegenwart ihr Wohlergehen sicherte und durch seine Einsprache die göttlichen Strafgerichte von ihr fernhielt (vgl. oben, S. 127). Ein Gleichniss, dessen Sinngehalt mit dem des talmudischen Klagerufes eng verwandt ist, findet sich bei Aphrahat ²⁾:

„Die Gerechten sind die Lenker dieser Welt, so wie das Schiff durch die Geschicklichkeit seiner Matrosen gelenkt wird. Gerät das Schiff in mächtige Wellen und wankt hin und her im heftigen Sturme, da stehen die erfahrenen Lenker in Wachsamkeit und geleiten das Schiff an einen ruhigen Ort. Wenn aber das Schiff keine erfahrenen Lenker hat, dann vermag es den Hafen nicht anzulaufen, sondern es sinkt, und seine Handelsware geht zugrunde.“

Der Ursprung der Vorstellung von dem Gerechten als dem Steuer- manne des Welt- bzw. Staatsschiffes ist wohl in der Stoa zu suchen,

¹⁾ Zu dieser Form der Bildworte vgl. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (2. A. 1931) S. 181. Nach den Begriffen der antiken Rhetorik handelt es sich hier um ein Isokolon:

אוי	לו	לעולם	שאבד	מנהיג
אוי	לה	לספינה	שאבד	קברניטה

²⁾ Aphrah. Hom. XXIII, 10 (II, col. 28 Parisot).

die den Weisen für den wahren König und Steuermann hielt ¹⁾. So sagt z.B. Philo (de Abrah. 272): τῷ γὰρ ὄντι πρῶτος ὁ σοφὸς τοῦ ἀνθρώπων γένους, ὡς κυβερνήτης μὲν ἐν νηϊ, ἄρχων δ' ἐν πόλει, στρατηγός δ' ἐν πολέμῳ καὶ ψυχὴ μὲν ἐν σώματι, νοῦς δ' ἐν ψυχῇ κτλ.

Der vorletzte Vergleich des Philo-Zitates findet sich auch bei Aphrahat: „Wie die Seele den Körper, so tragen die Gerechten die Erde“ ²⁾.

Sofern das Symbol des Schiffes auf die Welt bezogen wird, lässt sich eine zweifache Verwendungsweise des Bildes feststellen. Die erstere — und wohl auch die ursprünglichere — bezieht sich auf die Welt als kosmische Grösse; die zweite, die politische Verwendungsweise, richtet vielmehr ihr Augenmerk auf die Welt als die Gesamtheit des Menschengeschlechts. Das Weltschiff in der Klage um Abraham (und in dem anschliessend darauf zitierten Gleichnisse Aphrahats) ist ein Sinnbild der menschlichen Gemeinschaft — nicht etwa bloss des Volkes Israel, denn die Klage wird ja von den Grossen der heidnischen Völker angestimmt, die sich infolge des Ablebens des gerechten Lenkers in ihrem ungestörten Fortbestehen bedroht fühlen.

Auf die Welt im Sinne der kosmischen Grösse angewendet findet sich das Bild in der syr. Baruchapokalypse 85, 10 (= Epist. Bar. 8, 10), wo die Welt, die sich ihrem Ende nähert, mit einem Schiffe verglichen wird, das den Hafen, das Ziel seiner Reise, beinahe schon erreicht hat: „Die Jugendzeit der Welt ist ja vergangen, der Schöpfung Vollkraft längst zu Ende gekommen, und das Herbeikommen der Zeiten ist beinahe (schon da) und fast schon vorübergegangen. Denn nahe ist der Krug dem Brunnen, und das Schiff dem Hafen . . .“ (vgl. auch *ibid.* 22, 3).

Aus dem Midrasch gehört in diesen Zusammenhang ein Gleichnis des Simeon b. Lakisch, der im Anschluss an Jes 42, 5 die Schöpfung des Himmels und der Erde mit dem Schiffbau vergleicht ³⁾: „Wenn ein Mensch ein Schiff baut, so schafft er zunächst die Balken herbei, dann die Seile und die Anker und dann stellt er die Ruder (var.

¹⁾ Vgl. Wendland-Kern, *Beiträge z. Gesch. d. griech. Philosophie u. Religion* (1895) S. 50. Husner S. 56 f. Kahlmeyer S. 29.

²⁾ Hom. XXIII. 10 (II, col. 28, lin. 1).

³⁾ GenR XII. 12, 110 sq.: בשר ודם עושה ספינה בתחילה מביא קורות ואחר כך מביא חבלים ואחר כך מביא הונגים ואחר כך מעמיד לה מוטין [נוטין var.] אבל הקב"ה ברא הן ומנהיגהן הה"ד כה אמר י"י בורא שמים ונוטיהם (Jes. 42, 5) ונוטיהם כת'.

„Schiffer“) auf ¹⁾. Gott aber schuf sie (scil. den Himmel und die Erde) und ihre Lenker zur gleichen Zeit, denn es heisst: So spricht Gott der Herr, der die Himmel geschaffen hat und ihre 'Schiffer' " ²⁾.

Die Anwendung des kosmischen Schiffsymbols — sie muss von einer Weltanschauung her verstanden werden, die sich die Erdscheibe auf dem Weltmeere schwimmend denkt — ist auch in den islamischen Literaturen geläufig. So sagt z.B. der mystische Dichter Sanā'ī ³⁾:

خلف تا در جهان اسبایند که در کشتی اند و در خوانند

„Solange sich die Menschen in der Welt der Ursachen befinden, sind sie alle auf einem Schiffe und schlafend.“

Öfters begegnet das Bild in kosmologischen Berichten, wie z.B. bei Ta'labī ⁴⁾: „(Nach ihrer Erschaffung) wankte die Erde auf dem Wasser, wie das Schiff auf dem Wasser wankt. Da verankerte sie Gott durch die Berge, und darauf beziehen sich seine Worte (Koran) 79, 32; 78, 7; 31, 9.“ Ähnlich sagt al-Kisā'ī ⁵⁾: „Die Erde wankte mit ihren Bewohnern wie ein Schiff, da sandte Gott einen gewaltigen Engel und befahl ihm, unter die Erde zu treten und sie auf seinen Schultern zu tragen.“ Und in einem dritten Berichte dieser Art heisst es ⁶⁾: „Es wird überliefert: Als Gott die Erde erschaffen

¹⁾ Die Variante würde in den Zusammenhang doch wohl besser passen, gegen Theodor z. St. Oder ist vielleicht שוטים (cf. Ez 28, 7) zu lesen?

²⁾ Der Midrasch fasst die scriptio plena des Wortes נוטיות als das griechische νῆται auf. — Unter den Lenkern der Welt versteht man in der Regel die Engel, vgl. Bacher AgTa I, 411. Theodor z. St. zitiert eine Erklärung des R. Aharon b. Asriel (XIII. Jhdt.), wonach die Sterne gemeint sind.

³⁾ *Ḥaḍīqatu'l-ḥaḡīqat*, ed. J. Stephenson (Calcutta 1910), Text p. 51, v. 18.

⁴⁾ p. 4 Mitte: قلوا إنّ الأرض كانت تتكفأ على الماء كما تتكفأ السفينة على الماء فأرساها الله تعالى بالجبال فذلك قوله تعالى والجبال أرساها وقوله تعالى والجبال أوتاداً وقوله تعالى وألقى في الأرض رواسي

وكانت الأرض يهوج بأهلها كالسفينة فأهبط الله إليها ملكاً في نهاية العظم والقوة وأمره أن يدخل تحتها فأحملها على منكبها

⁵⁾ al-Nisābūrī, *Garā'ib al-Qur'ān* (am Rande von Ṭabarī, *Tafsīr* XIV, 51, Z. 3 v.u.) الملائكة فقالت الملائكة بئس ما هي لم يقر أحد على ظهرها فأصبحت وقد أرسيت بالجبال ... قال جمهور

hatte, da begann sie zu wanken. Da sprachen die Engel: 'Was ist mit ihr los, dass niemand auf ihrem Rücken fest stehen kann?' Sogleich wurde sie durch die Berge verankert. Die Erklärer sagten: Wenn das Schiff auf die Oberfläche des Wassers gesetzt wird, so neigt es von einer Seite auf die andere in fortwährender Bewegung. Sobald aber auf das Schiff schwere Gegenstände aufgeladen werden, steht es still auf der Wasserfläche. So ist es dem auch mit der Erde auf dem Wasser, infolge der Last der Berge." In diesen urzeitlichen schwankenden Zustand wird die Erde in der Endzeit wieder zurückkehren: „Die Erde wird wie ein im Meere verankertes und wellenumwogtes Schiff sein, das mit seiner Besatzung wankt, oder wie ein auf einer Schnur hängender Leuchter, den die Winde hin und her bewegen" ¹⁾. Nach einem Ḥadith werden in der Endzeit die sechs unteren Erden zugrundegehen „und es wird diese Erde bleiben; da wird sie wanken mit ihren Bewohnern, wie ein Schiff auf der Meeresfläche wankt, wenn es die Winde bedrängen" ²⁾.

Den Ursprung des Bildes von dem kosmischen Schiffe sucht Bonner ³⁾ bei den Pythagoräern, bestreitet aber seinen Zusammenhang mit der Vorstellung von dem Staatsschiffe. Er schreibt: „There is nothing to suggest that the Pythagorean notion of cosmic ship (ὄλακος, Philolaos fragm. B 12) had any influence upon the use of the nautical figure in relation either to the state or to the individual . . .” Dagegen ist erstens einzuwenden, dass unter dem Lastschiffe bei Philolaos gar nicht die Welt, sondern das fünfte Element, der Aither, zu verstehen ist ⁴⁾. Die Vorstellung von dem Weltschiffe

المفسرين إن السفينة إذا ألقيت على وجه الماء فإنها تميل من جانب إلى جانب فتضطرب فإذا وضعت الاجرام الثقيلة في تلك السفينة استقرت على وجه الماء فكهذا الارض على الماء بسبب ثقل الجبال

... فتكون الارض كالسفينة الموثقة في البكر: Tabarī, *Tafsīr* XX, 12 Z. 24.

تضربها الأمواج تكفأ بأهلها أو كالفنديل المعلق بالوتر ترجمه الريح

... ثم تذهب الارض السفلى والثانية... والسادسة: Suyūṭī, *La'ālī* I, 28.

وتبقى هذه الارض فتكفأ بأهلها كما تكفأ السفينة في لجة البكر اذا خففتها الريح

³⁾ a.a.O. (oben, S. 223 Anm. 1) S. 49, Anm. 2.

⁴⁾ Vgl. W. Kranz, *Hermes* 73 (1938) S. 117.

bei den Griechen ist aber noch älter, sie geht — nach dem Zeugnisse Senecas — auf Thales zurück (fragm. A 15): (Thales) ait enim terrarum orbem aqua sustineri et vehi more navigii ¹⁾. Zweitens ist gegen Bonner zu fragen, weshalb man das Weltschiff von dem Staatsschiffe trennen und so die Möglichkeit einer Beeinflussung der politischen Symbolsprache von der Kosmologie her verneinen sollte. Ein solcher Einfluss scheint durchaus denkbar zu sein; in umgekehrter Richtung lässt er sich in der Kosmologie der Stoa beobachten, wo das Weltbild unter dem Einflusse des politischen Denkens steht. So sagt z.B. Cicero: Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque ²⁾. Auch bei Philo findet sich dieser Gedanke (de specc. legg. I, 13: ὁ κόσμος . . . καθάπερ πόλις ἡ μεγίστη; ibid. II, 45: τὸν μὲν κόσμον εἶναι πόλιν u.ö.), daneben aber auch die Vorstellung von der Welt als einem Schiffe (Quis rer. div. her. 301: τὸ κοινὸν τοῦ κόσμου σκάφος). Ein Beispiel — allerdings aus späterer Zeit — für ein bewusstes Verwenden des kosmischen Bildes im politischen Sinne findet sich in einer Kaisertitulatur ³⁾: ὁ τῆς κοσμικῆς μεγάλης ὑλκადος κυβερνήτης προβεβλημένος ἡμέτερος βασιλεὺς. Derartige aus dem Seewesen stammende Titulaturen gab es schon im alten Ägypten; man bezeichnete z.B. die Königin als „das Vordertau, der Pflock und das Hintertau“ des als Schiff gedachten Landes ⁴⁾.

In der jüdischen Literatur findet sich das Staatsschiff als ein Sinnbild sowohl für das Volk Israel als auch für die heidnischen Völker. Die älteste Stelle, wo das Volk Israel mit einem Schiffe verglichen wird, ist IV Esr 12, 42. Dort spricht das Volk zu Esra: „Du bist uns ja von allen Propheten allein übrig geblieben . . wie ein Rettungshafen für das Schiff im Sturm.“ Aus dem Midrasch gehören hierher die folgenden Gleichnisse:

In einem Rangstreit zwischen Mose und den Patriarchen sagt Noah zu Mose: „Ich bin grösser als du, denn ich allein bin aus dem

¹⁾ Zur Überlieferungsgeschichte vgl. Kranz a.a.O. S. 119.

²⁾ Cic. *De nat. deor.* II. 133, zit. bei Arnim, *Stoic. vet. fragmenta* II (1903) S. 328 No. 1131. Weitere Belege daselbst, S. 169 No. 528; 194 No. 645; 327 No. 1130.

³⁾ Zit. bei Stephanus, *Thesaurus ling. gr.* V, 1891 (Quelle: Synod. Constantinop. in Maji *Nova coll. Vat.* IV, 4).

⁴⁾ H. Grapow, *Vergleiche und andere bildl. Ausdrücke im Ägyptischen* (Leipzig 1920) S. 16 — Zu der Vorstellung vom kosmischen Schiff vgl. auch Pseudo-Epiphanius, *Hexaëmeron*, übers. E. Trumpp (SBBA XVI/2, München 1882) S. 66 und R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* (1910) II, 327; 576 Anm. 4; 725.

Sintflutgeschlechte errettet worden." Da antwortete ihm Mose: „Ich bin bedeutender als du. Du hast bloss dich selbst gerettet, hattest aber keine Kraft, dein Geschlecht zu retten. Ich aber rettete mich selbst samt meiner Generation, als sie sich durch das goldene Kalb der Ausrottung schuldig gemacht haben, denn es heisst Ex 32, 14." Der Midrasch fährt fort: „Womit ist dies zu vergleichen? Mit zwei Schiffen, die sich auf dem Meere befanden und auf denen zwei Steuermänner waren. Der eine rettete sich selbst, aber nicht sein Schiff; der andere rettete sich selbst mitsamt seinem Schiffe. Welchen (von den beiden) hat man gepriesen? Denjenigen, der sich und sein Schiff gerettet hatte. So rettete Noah bloss sich selbst, Mose dagegen sich und seine Generation" ¹⁾. In diesem Gleichnisse erscheint wiederum der Gerechte als der Steuermann und das Schiff als die Gesamtheit seiner Zeitgenossen, wobei aber hier — im Unterschiede von der oben besprochenen Klage um Abraham — nur an das Volk Israel gedacht wird. Die Notwendigkeit des Vorhandenseins eines Führers für das Wohlergehen Israels betont ein Gleichnis des Tanchuma b. Abba ²⁾: „Wie das auf dem Meere fahrende Schiff untergehen muss, wenn es keinen Steuermann hat, so auch Israel. Selbst wenn ihrer zahlreiche Schaaren sind — wenn sie keinen Führer haben, so können sie nicht bestehen."

Dem Tannaiten Simeon b. Jochai werden zwei Gleichnisse dieser Art zugeschrieben. Das erste Gleichnis lautet ³⁾: „Es brachte einer zwei Schiffe, verband sie mit Ankern und Ballaststeinen, stellte sie inmitten des Meeres auf und baute auf ihnen einen Palast. Solange die Schiffe miteinander verbunden sind, besteht der Palast. Trennen sie sich aber voneinander, so kann der Palast nicht bestehen. So ist es dem auch mit Israel. Wenn sie den Willen Gottes tun, so

¹⁾ DtR XI. 3, 118 d; DZ in Jalkut Dt 33 § 951: למה ד' לשתי ספינות שהיו: בים והיו בתוכן שני קברניטין א' הציל את עצמו ולא הציל את ספינתו ואחד הציל א"ע ואת ספינתו למי היו מקלסין לא לאותו שהציל א"ע ואת ספינתו כך נח לא הציל אלא א"ע אבל משה הציל א"ע ואת דורו.

²⁾ PesR XLVII, 191 a: הספינה הזו מהלכת בים אם אין לה קברניטין אובדת היא. כך הם ישראל. אפילו הם כמה אוכלוסים אם אין להם מנהיג אינם יכולים לעמוד.

³⁾ Sifre Dt § 346 p. 403 (daraus Jalkut Dt 33 § 953 und Amos 9 § 548); NumR XV. 18, 67 b; Tanch. be-haalotecha 11: משל לאחד שהביא שתי ספינות וקשרם בהוגנים ובעשתות והעמידן בלב הים ובנה עליהם פלטרין כל זמן שהספינות קשורות זו לזו פלטרין קיימין פרשו הספינות אין פלטרין קיימין כך ישראל כשעושים רצונו של מקום בונה עליותיו בשמים וכשאין עושים רצונו בביכול אגודתו על הארץ יסדה.

‘baut er seinen Söller im Himmel’ (Amos 9, 6); wenn sie nicht seinen Willen tun, so ist — wenn man so sagen darf — ‘seine Gemeinschaft¹⁾ auf Erden gegründet’ (ibid.).” In den Parallelstellen (Num. R. und Tanchuma) wird das Gleichnis folgenderweise ausgeführt: „Wann ist — wenn man so sagen darf — sein Thron oben fest gegründet? Wenn das Volk Israel eine Gemeinschaft bildet. Deshalb heisst es: ‘Der seinen Söller im Himmel baut.’ Wann (baut er ihn)? Wenn ‘seine Gemeinschaft auf Erden gegründet ist.’” Der Sinn dieses gewagten Gleichnisses ist: nur wenn sein Volk auf Erden eine Gemeinschaft in Eintracht bildet, ist Gott der Herr. Vgl. eine verwandte Vorstellung oben, S. 126. Die beiden Schiffe versinnbildlichen das Volk und seine Häupter, wie aus der Zitierung von Dt 33, 5 im Anschluss an das Gleichnis hervorgeht.

Das zweite, an Num 16, 22 anknüpfende Gleichnis R. Simeons steht ebenfalls im Dienste des Solidaritätsgedankens: „Eine Gesellschaft von Menschen sass auf einem Schiffe. Da nahm einer von ihnen einen Bohrer und begann unter seinem Platze zu bohren. ‘Was sitzt und tust du denn da?’ fragten ihn seine Gefährten. ‘Was geht euch das an? Bohre ich denn nicht unter meinem Platze?’ antwortete er. Sie aber sagten: ‘(Es geht uns an), denn das Wasser wird uns das Schiff überfluten’ ”²⁾. Ein ähnliches Bild findet sich in einem Cicero-Fragment bei Quintil. instit. orat. VIII. 6, 47: „Hoc miror, hoc queror, quemquam hominem ita pessumdare alterum velle, ut etiam navem perforet, in qua ipse naviget.”

Auf die Heidenvölker wird das Schiffsymbol in einem Gleichnisse des Jehuda b. Simon angewendet³⁾: „Das Königtum der Völker gleicht einem Schiffe. Wie das Holz(gerüst) eines Schiffes nicht von der gleichen Art ist, sondern aus verschiedenen Holzarten

¹⁾ Auch das Targum zu Am 9, 6 übersetzt אנודה mit כנישתא.

²⁾ LevR IV. 6, 7 c (ähnl. SER XII, p. 56): משל לבני אדם שהיו יושבין בספינה נטל אחד מהן מקחת והתחיל קדח תחתיו אמרו לו חבריו מה אתה יושב ועושה אמר להם מה אכפת לכם לא תחתני אני קודח אמרו לו שהמים עולים ומעפין עלינו את הספינה.

³⁾ MG Gen 36, 39 p. 615 (aus unbekannter Quelle; ähnlich, aber kürzer, R. Isaak, GenR LXXXIII, 996 f.): מלכות אומות העולם נמשלה כספינה. מה ספינה נטל אחד מהן מקחת אחת אלא יש בה עצים מכמה מינין. עצי ארזים. עצי פסיון. עצי אדרון. כך אומות העולם חן אומה ושרים שלהן מאומה אחרת. מהיכן אתה למד מאדום שהיא אותנטי שלמלכות שכיין שהתחילה להעמיד מלכים לא מצאו מהן מי שהוא ראוי למלוך לכך העמידו עליהן מכל מקום אחד שנאמר ואלה המלכים.

besteht — aus Zedernholz, פסיון-Holz und אדרון-Holz —, so sind auch die Völker der Welt — es gibt solche, deren Könige zu einem anderen Volke gehören. Woraus kann man dies folgern? Aus Edom, der Herrin der Königreiche. Als sie begannen Könige einzusetzen, da fanden sie in ihrer Mitte niemanden, der zu regieren würdig wäre. Deshalb setzten sie aus jedem Orte einen (König) ein, denn es heisst (Gen 36, 31): Dies sind die Könige . . .” Die Bezeichnung Edoms als „Herrin der Königreiche” zeigt, dass hier nicht das biblische Edom, sondern Rom gemeint ist. „Edom” ist übrigens die gewöhnliche Bezeichnung Roms in der rabbinischen Literatur. Es scheint, dass in diesem Gleichnisse das in der Antike so beliebte Bild des Staatsschiffes aufgegriffen und im feindlichen Sinne umgebogen wird. An das antike Bild erinnern übrigens auch die oben angeführten Gleichnisse, in welchen unter dem Schiffe das Volk Israel zu verstehen ist, besonders das Gleichnis Tanchuma b. Abba’s (S. 230 Anm. 2).

In der griechischen Literatur findet sich das Bild zuerst bei Alkaios ¹⁾, dann bei den Tragikern ²⁾ und sonst sehr häufig ³⁾. Der Ausdruck „Staatsschiff” selbst kommt zuerst bei Aristophanes vor ⁴⁾. Auf den vorwiegend negativen Aspekt dieser Schiffsvergleiche hat schon Hörmann ⁵⁾ hingewiesen: in der Mehrzahl der Fälle tritt das Bild des Staatsschiffes dann auf, wenn es sich um eine Gefährdung des Staates handelt. Diese Beobachtung trifft auch für die jüdischen Gleichnisse zu — auch hier wird in den meisten Fällen das Schiff als von einem Sturme oder sonstigen Gefahren bedroht dargestellt.

Das Bild der Arche Noahs, das in der christlichen Literatur neben dem Staatsschiffe verwendet wird ⁶⁾, lässt sich aus dem rabbinischen Schrifttum nicht belegen. Dafür findet sich aber dieses Bild als Symbol der islamischen Glaubensgemeinde in einem Ḥadīth: „Meine Gemeinde gleicht der Arche Noahs. Wer sich an ihr festhält, der wird gerettet, wer zurückbleibt, der ertrinkt” ⁷⁾.

¹⁾ Dietel 98 f. 103.

²⁾ Hörmann 28 f. Mielke 60. Pauer 122. Rieger 48 f. Schwartz 50 ff.

³⁾ Belege bei Kahlmeyer 39 ff.

⁴⁾ Aristoph. *Vesp.* 29, zit. bei Blümner S. 163.

⁵⁾ a.a.O. S. 29; vgl. auch Dietel S. 33 f.

⁶⁾ Vgl. die S. 223 Anm. 1 angegebene Literatur, sowie Kahlmeyer S. 47.

⁷⁾ In dieser Version findet sich der Ḥadīth bei Ḡalāluddīn Rūmī, *Maṭnawī*, ed. Nicholson IV, 310 (Überschrift):

مثل أمتي كمثل سفينة نوح من تمسك بها نجا ومن تخلف عنها غرق

aufgespaltet? Wahrlich, diese Gemeinde wird sich in dreiundsiebzig Sekten aufspalten. Zweiundsiebzig kommen in die Hölle, und eine einzige ins Paradies."

Die Welt wird von Firdausi mit dem Meere verglichen. Dies kommt auch sonst sehr häufig vor ¹⁾, insbesondere dort, wo das Schiff die Gemeinde, den Staat oder auch das Individuum versinnbildlicht, ferner auch in dem folgenden anonymen Gleichnisse zu Num 15, 40 ²⁾: „Dies gleicht einem, der ins Wasser geworfen wurde. Da reichte ihm der Steuermann ein Seil und sprach zu ihm: 'Halte dich an diesem Seile fest, lass es nicht los, denn wenn du es loslässt, bleibst du nicht am Leben.' So sprach auch Gott zu Israel: Solange ihr den Geboten anhängt — 'Ihr, die ihr dem Herrn, eurem Gott, anhängt, seid alle heute noch am Leben' (Dt 4, 4)". Der ins Wasser geworfene Mensch ist das Sinnbild des Volkes Israel in der Welt. Vergleiche Gottes mit einem Steuermann sind auch in der griechischen Literatur nicht selten ³⁾.

Wir gehen nun zu denjenigen Fällen über, wo die Bilder aus dem Seewesen auf den Menschen und sein Leben angewendet werden. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist das „Lebensschifflein", das als τὸ τοῦ βίου σκάφος auch bei Philo (quod deus immut. 129) erscheint. Bei den Griechen waren es schon Theognis, die Tragiker und Pindar, die das menschliche Schicksal mit einer Seefahrt verglichen haben ⁴⁾. Aus der jüdischen Literatur gehört hierher zunächst Sap. Sal. 5, 10: „(Das Leben verschwindet) wie ein Schiff, das die wogende Flut durchfährt, von dessen Bahn keine Spur mehr zu finden ist, noch der Pfad seines Kieles in den Wellen".

Wie schon aus diesem Beispiele zu ersehen ist, wird die Welt durch das Meer versinnbildlicht — und zwar wird dieses Meer zumeist als stürmisch, wogend und voll von lauernenden Gefahren dargestellt. Die von dem Schiffe zurückgelegte Bahn ist das

¹⁾ Philo, *De sacrif.* 51; Aphrah. *Hom.* I, 17 (col. 41); V. 15 (col. 212); *Maṭnawī*, transl. Nicholson II, 384 v. 3140; Nizāmi, *Maḥzan al-asrār* ed. Dastgirdī, S. 15 v. 4.

²⁾ Tanch. B. schelach 31; Tanch. *ibid.* 15; NumR XVII. 6, 73 a.

³⁾ Vgl. TWNT s.v. κυβέρνησις, Degen S. 76, Mielke S. 60, Kahlmeyer S. 46. Bei Lukian wird die Welt einem Schiffe verglichen, dessen Steuermann Zeus und dessen Matrosen die übrigen Götter sind, vgl. Schmidt S. 33. Zum Nachleben dieser Vorstellung vgl. J. u. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* IX, 57 sowie Christian Morgensterns Gedicht „Das Schiff Erde".

⁴⁾ Theognis: Dietel 46, 54. Pindar: *ibid.* 130. Die Tragiker: Mielke 58 f. Pauer 120 ff. Rieger 50 f. Weitere Belege bei Kahlmeyer 26 ff., 36 f. Rahner, *Griech. Mythen* 430 ff. Vgl. auch Philo, *Alleg.* III, 80.

menschliche Leben. Das Ziel der Fahrt, der Hafen, ist ein Sinnbild des Todes ¹⁾. Das Schiff ist der Mensch selbst, im engeren Sinne der menschliche Körper ²⁾, dessen Steuermann der Geist ist. Der Komiker Menander sagt ³⁾:

ἀν καλὸν ἔχη τις σῶμα καὶ ψυχὴν κακὴν,
καλὴν ἔχει ναῦν καὶ κυβερνήτην κακόν·

Das Verbum κυβερνᾶν (Aktiv- und Medialform) wird auch bei Aristoteles und in der alten Stoa metaphorisch für die Tätigkeit der Vernunft verwendet ⁴⁾. Der stoischen Anschauung folgt auch Philo, indem er den obersten Teil der Seele, den νοῦς, als den Steuermann und Gebieter bezeichnet ⁵⁾.

Auch in dem midraschischen Schrifttum finden sich Vergleiche des Menschen mit einem Steuermann oder mit einem Schiffe. So heisst es in Jochanan b. Nappacha's Deutung von Prov 24, 6: „Ständig mache sich der Mensch zum Steuermann, wie er ein Gebot ausüben könnte“ ⁶⁾. Der Sinn dieser Stelle wird von dem Kommentator S. Jaffe wie folgt umschrieben: Wie der Steuermann einer grossen Überlegung bedarf, um sein Schiff durch die Wogen der Meerestiefen zu geleiten, auf dass es nicht zerschelle, so hat auch der Mensch mit kluger Überlegung den Krieg gegen den bösen Trieb, der ihn zu verschlingen droht, zu führen.

Auf das menschliche Individuum werden die nautischen Bilder auch in der Parabel Levi's — einer Deutung von Eccl 7, 2 b ⁷⁾

¹⁾ Reiches Material bei Bonner (l.c. S. 223, Anm. 1).

²⁾ So vergleicht Seneca den Greisenkörper einem lecken Schiffe, Husner 66 f.; Klemens vergleicht den kranken Körper einem alten Schiffe, Tsermoulas 76.

³⁾ Menand. 1100 (III, 267 Kock), zit. bei Blümner S. 166 (dasselbst ein Druckfehler).

⁴⁾ Vgl. Liddell-Scott s.v. (I, 1004 b) und das Chrysippos-Fragm. bei Arnim, SVF III, 95 no. 390.

⁵⁾ Philo, *Alleg.* III, 118; *ibid.* 223-4; *De poster. Cain.* 22; *De agric.* 69.

⁶⁾ PesRK XXVII, 176 a; LevR XXI, 5, 30 a: לעולם יעשה אדם עצמו כקברניט היאך יכול לעשות מצוה. Das Wort תחבולות (Prov 24, 6), an welches Jochanan anknüpft, wird in der Septuaginta durch κυβερνήτης wiedergegeben.

⁷⁾ ExR XLVIII, 1, 78 a = EcclR VII, 1, 18 a (anonym); eine abweichende Version in Tanch. B. wajjakhel 1; BHM VI, 104 (der folg. Text nach ExR. — Zum Unterschied zwischen Parabel und Gleichnis vgl. Bultmann a.a.O. S. 188): משל לשתי ספינות שהיו פורשות בים הגדול אחת יוצאת מן הלמין ואחת נכנסת ללמין. זו שיוצאת היא הכל שמחין בה זו שנכנסת לא היא הכל שמחין בה. פקח אחד היה שם אמר חלופי הדברים אני רואה כאן זו שהיא יוצאת מן הלמין לא היא הכל צריכים לשמוח שאין יודעין באיזה פרק היא עומדת ומה ימים מזדווגין לה ומה רוחות מזדווגות לה וזו שנכנסת ללמין היא הכל צריכין לשמוח לפי שהם יודעים שנכנסת בשלום ויצאה בשלום מן הים.

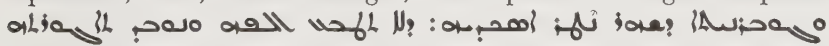
angewendet: „Zwei Schiffe segelten auf dem grossen Meere (i.e. dem Mittelmeere); das eine Schiff lief aus dem Hafen aus, das andere lief ein. Alle freuten sich über das auslaufende Schiff, aber über das einlaufende freuten sie sich nicht. Ein kluger Mensch war dort anwesend, der sprach: ‘Ich sehe die Sache umgekehrt. Über jenes auslaufende Schiff hätte man sich nicht freuen sollen, denn man weiss ja nicht, in welchem Alter es steht (?) ¹⁾ und was für ein Meer und welche Winde ihm begegnen werden. Dagegen sollten sich alle über das einlaufende Schiff freuen, da sie ja wissen, dass es wohlbehalten den Hafen einläuft und wohlbehalten von der Seefahrt zurückgekehrt ist.’ Die zweite Version dieser Parabel weicht ziemlich stark ab. Sie lautet: „Zwei mit Handelsware vollgeladene Schiffe fuhren auf dem Meere. Das eine lief aus, das andere lief ein. Dem einlaufenden Schiffe jubelte man zu. Es fanden sich aber solche, die sich darüber wunderten und sprachen: ‘Weshalb jubelt ihr diesem und nicht jenem Schiffe zu?’ Man antwortete ihnen: ‘Wir jubeln dem ankommenden Schiffe zu, weil wir wissen, dass es wohlbehalten in den See stach und wohlbehalten zurückgekehrt ist. Doch von jenem wissen wir nicht, was ihm zustossen wird.’ So kennt man wenn der Mensch geboren wird, seine (zukünftigen) Taten nicht; wenn er aber aus der Welt scheidet, so kennt man seine Taten.”

Der Sinn dieser Parabel wird durch die angeschlossene Ausführung erläutert. Das in die See stechende Schiff ist folglich der neugeborene Mensch, der in die Welt tritt und seinen Lebenslauf beginnt; das einlaufende Schiff versinnbildlicht die in dem Hafen des Todes ihren Abschluss findende Lebensfahrt. Ein ähnliches Bild — das Sterben als Aussteigen aus einem Schiffe — findet sich in der syr. Baruchapokalypse 85, 11: „Ferner bereitet euch darauf vor, dass ihr, wenn ihr gefahren und aus dem Schiffe ausgestiegen seid, euch ausruhen könnt, und dass ihr nicht, wenn ihr fortgegangen seid, verdammt werdet.” Der Hafen des Todes begegnet uns ferner auch in den Johannesakten, Kap. 67 (Hennecke p. 182): „Wenn der über See fahrende Steuermann mit den Leuten auf dem Schiffe und mit diesem selbst in einem ruhigen und sturmfreien Hafen gelandet ist, dann erst soll er sich in Sicherheit zu sein meinen.”

Diese Vergleiche, zusammen mit den aus der Handelssprache

¹⁾ Zur Bedeutung von פֶּרֶק vgl. GenR LXV, 722 Z. 4 und 723 Z. 8.

entlehnten Symbolen, lassen sich auch in der Bildersprache der Gnosis nachweisen, wie Widengren gezeigt hat ¹⁾. Angesichts dieser Tatsache wird man die Erwähnung der Schiffsladung in der Variante der Parabel Levi's nicht für nebensächlich oder sekundär halten dürfen, sondern man wird darunter die guten Werke, das *lucrum spirituale*, bzw. die *mercatura spiritualis* verstehen müssen (vgl. oben, S. 215 ff.). Im Falle des auslaufenden Schiffes dürfte sich vielleicht um ein Sinnbild für den Lebensvorrat des in die Welt tretenden Menschen handeln (vgl. S. 190 Anm. 1). An den gnostischen Gebrauch der nautischen und der kaufmännischen Bilder erinnert noch eine weitere Midraschstelle ²⁾. Es handelt sich um eine Erzählung von einem gottesfürchtigen Senator³⁾, der dem R. Josua, R. Elieser und Rabban Gamaliel, die gerade in Rom weilten, von einem judenfeindlichen Senatsbeschluss Mitteilung machte. Als der Senator kurz darauf starb, und die Rabbinen zu seiner Frau kamen, um sie zu trösten, sprachen sie zueinander: „Wehe dem Schiffe, das ohne Zollabgabe ging! (חבל לספינה שהלכה בלא מכס)“. Da sagte die Frau: „Ich weiss, wovon ihr redet. Bei eurem Leben, das Schiff hat den Zoll entrichtet!“ Darauf enthüllte sie ihnen, das sich der Senator vor seinem Tode beschnitten hatte. Man wird hierbei — wie auch bei der oben (S. 221) zitierten Allegorie — an die gnostischen Aussagen über die „Zöllner“ denken müssen, jene feindlichen Mächte, deren Wacht- oder Zollhäuser die aufsteigende Seele passieren muss, und die von ihr eine Abgabe fordern ⁴⁾.

Das Bild vom Schiffe und seiner Ladung finden wir auch bei Aphrahat, und, noch häufiger, bei Ephrem. Einige Beispiele:  „Der wachsame Steuermann hüte sein Fahrzeug, auf dass sein Schiff nicht sinke, und er seine Handelsware verliere“ (Aphrah. hom. XIV. 16, col. 612).

Ephr. Syr. op. gr. I, 45 D-E: οὐ συνίετε, ἀδελφοί μου, ὅτι περ φοβερὸν μέλλομεν διαπεραῖν πέλαγος· οἱ οὖν τέλειοι καὶ σοφοὶ ἔμποροι ἔτι μοι ἔχοντες τὴν ἐμπορίαν μετὰ χεῖρας, ἐκδέχονται πνεῦσαι αὐτοῖς τὸν ἄνεμον, ἵνα διαπεράσαντες, φθάσωσιν εἰς τὸν τῆς ζωῆς λιμένα. Ἐγὼ δὲ, καὶ οἱ ὅμοιοί μου ἀδιαφοροῦντες καὶ μετεορίζόμενοι, μὴ δὲ ἐν τῇ διανοίᾳ αὐτῶν τιθέμενοι,

¹⁾ Widengren, *Mesop. Elements* 87 ff., 96 ff.

²⁾ DtR II. 24, 103 a-b = Jalkut Ps 47 § 754. Stark abweichend b. AZ 10 b.

³⁾ סוקרליט — σύγκλητος, vgl. Liddell-Scott II, 1665 a.

⁴⁾ Vgl. Widengren a.a.O. und oben, S. 220 f. Anm. 4.

τοῦτο περαιωθῆναι τὸ πέλαγος, φοβοῦμαι, μὴ πνεύσῃ αἰφνιδίως ὁ ἄνεμος, καὶ εὐρεθῶμεν ἀπαρασκεύαστοι, καὶ δῆσαντες βάλωσιν ἡμᾶς ἐν τῷ πλοίῳ καὶ κλαύσωμεν ἐκεῖ τὰς ἡμέρας τῆς ῥαθυμίας ἡμῶν, ὁρῶντες ἑτέρους ἀγαλλιῶντας καὶ εὐφραινομένους, ἑαυτοὺς δὲ ἐν ὀδύνῃ· ἐν γὰρ τῷ λιμένι ἐκείνῳ ἕκαστος ἐν τῷ οἰκείῳ πλούτῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ καυχᾷται ἐμπορίᾳ.

Hier liegt jedoch eine andere Vorstellung zugrunde als bei den bisher dargelegten Stellen. In diesem Abschnitte hat Ephrem das Totenschiff im Sinne, das die abgeschiedenen Seelen über das Jenseitsmeer befördert ¹⁾. Die beiden folgenden Beispiele beziehen sich wiederum auf das Symbol des Lebensschiffleins:

Op. gr. I, 180 D-E: Μακάριοί ἐστε ὑμεῖς οἱ . . . καλῶς κυβερνήσαντες ἐν τῇ ὑμῶν φρονέσει καὶ πολλῇ ὑπομονῇ τὸ σκάφος ὑμῶν, ἐν τῇ γῇ εὐθύοντες ἀσφαλῶς ἐν ταῖς ἐντολαῖς Χριστοῦ τοῦ ἀγαθοῦ Δεσπότη. Διὸ κατηγνήσατε εἰς εὐδιον λιμένα . . .

Op. gr. III, 515 C: ὥρα ἐνδεκάτῃ ἐστὶ ὁ χρόνος τοῦ βίου μου· κυβέρνησον Κύριε τὸ σκάφος τῆς ἐμῆς πραγματείας, καὶ δώρησαι σύνεσιν τῷ ἐντελεῖ ἐμπόρῳ, ἵνα ἐμπορεύσωμαι τὴν ἐμαυτοῦ πραγματείαν . . . ²⁾.

Diese Bilder sind auch in den islamische Schrifttum eingedrungen. So findet sich eine ganze Menge nautischer Symbole in der Ermahnung des Wahb b. Munabbih an seinen Sohn ³⁾:

„Mein Sohn, mache dir das Gottesgehorsam zum Handelsgeschäft, durch welches du den Gewinn im Diesseits und im Jenseits vermehrst. Der Gottesglaube sei dein Schiff, das du besteigst; das Gottesvertrauen sei (des Schiffes) Mast, die Welt dein Meer, die Tage deine Wellen, die pflichtmässigen Werke seien deine Handelsware, von der du dir Gewinn erhoffst, und die supererogatorischen Werke seien deine Geschenke, durch die du dich als edelmütig erweisest. Das Verlangen nach ihrer Ausübung sei der Wind, durch den sich das Schiff fortbewegt, und der es antreibt. Die Abkehr der Seele von ihren Gelüsten seien die Anker, welche es verankern, der Tod seine Küste, und Gott sein Kapitän. Ihm ist von den Kaufleuten derjenige der liebste, welcher am meisten Ware besitzt und der freigiebigste ist; der am meisten verhasste unter den Kauf-

¹⁾ Über das Totenschiff vgl. Apoc. Sophon. 13, 1; 5. 14, 1. *Johannesbuch* 199. Scheffelowitz, *Altpersische Relig.* 181, Anm. 4. Rush 44 ff.

²⁾ Weitere Beispiele: Op. gr. I, 59 A; 276 B; 331 C. Op. syr. III, 241 D. Vgl. auch die Taufe als Schiff, Op. syr. III, 355 E.

³⁾ Abū Nu'aim IV, 54.

leuten ist ihm derjenige, welcher am wenigsten Ware besitzt und die schlechtesten Geschenke gibt. Entsprechend deiner Ware wirst du Gewinn erzielen, und entsprechend deinen Geschenken wird dir Ehre erwiesen."

Der persische Dichter Nizāmī, dem solche Bilder auch sonst vertraut sind, sagt: „Der Verstand hat durch Dein Gesetz das Schiff der Seele vom Meere des Blutes zur Küste geleitet" ¹⁾. Gegen die Ansicht, dass die Seele zum Körper in einem ähnlichen Ver-Verhältnis steht wie der Steuermann zu seinem Schiffe, polemisiert Ibn Qayyim al-Ğauziya, indem er sagt ²⁾: „Wäre die Seele ein separates Wesen und stünde sie zum Körper bloss im lenkenden Verhältnis, wie der Steuermann zum Schiffe oder der Kameltreiber zum Kamel, dann könnte sie das Lenken dieses Körpers aufgeben und sich mit dem Lenken eines anderen Körpers befassen, wie dies der Steuermann und der Kameltreiber zu tun vermögen."

Auch in der mandäischen Literatur findet sich ein Beispiel ³⁾: „Der Weise, der nicht vorsichtig ist, ist wie ein Schiff ohne Schiffer."

Aus der jüdischen Literatur des Mittelalters sei hier auf eine Sohar-Stelle hingewiesen. Es handelt sich um eine allegorische Deutung des ersten Kapitels des Jonabuches ⁴⁾:

„Jona, der in das Schiff hinabstieg — dies ist die Seele des Menschen, welche in diese Welt herabstieg, um in dem menschlichen Körper zu verweilen. Und weshalb wird sie יונה 'die Bedrückte' genannt? Weil sie, sobald sie sich mit dem Körper vereinigt, die Bedrückte wird — es heisst (Lev 25, 14): Keinen soll seinen Bruder übervorteilen (אל-תונו). Und so geht der Mensch in dieser Welt wie ein Schiff auf dem grossen Meere, das im Begriffe

¹⁾ *Maḥzan al-asrār*, ed. Dastgirdī, S. 30, v. 2 (vgl. *ibid.* 35, v. 11; 125, v. 7; 127, v. 10).

²⁾ Ibn Qayyim p. 237: *ان النفس لو كانت مجرّدة وتعلّقها بالبدن تعلّق التدبير فقط كتعلّق الملاح بالسفينة والجمال بحمله لأمكنها ترك تدبير هذا البدن واشتغالها بتدبير بدن آخر كما يمكن الملاح والجمال ذلك*

Vgl. übrigens die schon bei Plato vorkommende Anschauung vom Geist als dem Wagenlenker des Körpers — Belege bei Husner 55 ff.

³⁾ Ginza (rechts, p. 216 paen., übers. Lidzbarski p. 217): *האכימא דלאזהיר*

איך ספינתא דלאמאלאכא

⁴⁾ Sohar II, 199 a — eine freie hebräische Übersetzung dieses Abschnittes bildet der Schluss des Midrasch Jona, BHM I, 103 f.

ist zu scheitern, wie es auch heisst (Jona 1, 4): und das Schiff drohte zu scheitern. Und der Mensch sündigt, während er in dieser Welt ist, indem er meint, er könne vor seinem Herrn entfliehen, und er kümmert sich nicht um jene Welt. Und Gott warf einen gewaltigen Sturmwind (cf. 1, 4). Das ist der Gerichtsbeschluss, der beständig vor Gott steht und die Bestrafung des Menschen fordert. Und er ist es, der das Schiff einholt und den Menschen an seine Verschuldungen erinnert, um ihn ergreifen zu können. Sobald der Mensch auf seinem Krankenbett ¹⁾ von jenem Sturme erfasst wird, was sagt die Schrift? 'Und Jona stieg in den untersten Schiffsraum, legte sich nieder und schlief fest' (1, 5). Obwohl der Mensch auf seinem Krankenbett liegt, wacht dennoch seine Seele nicht auf, um Busse zu tun vor ihrem Herrn und um sich von ihren Sünden zu lösen. Es heisst: Da trat der Schiffshauptmann an ihn heran (v. 6). Dies ist der gute Trieb, der alles lenkt. Und er sprach zu ihm: 'Was kommt dich an zu schlafen? Auf, rufe deinen Gott an!' (ibid.). Jetzt ist keine Zeit zum Schlafen, denn siehe, man führt dich zum Gericht wegen aller deinen Taten in dieser Welt. So kehre denn um von deiner Schuld! Besinne dich über diese Worte und kehre um zu deinem Herrn! 'Was ist dein Gewerbe' (v. 8), mit dem du dich in dieser Welt befasst hast? Bekenne es vor deinem Herrn. 'Und wo kommst du her?' (ibid.) Besinne dich, woher du kommst: aus einem übelriechenden Tropfen. Überhebe dich also nicht vor Ihm. 'Welches ist dein Land?' (ibid.) Besinne dich, dass du aus der Erde erschaffen worden bist und dass du in sie zurückkehrst. „Und zu welchem Volke gehörst du?“ (ibid.) Besinne dich, ob du über das Verdienst der Väter verfügst, das dich beschützen könnte ...“ Die Fortsetzung des Abschnittes betrifft nicht mehr unser Thema.

Zum Schluss bleibt noch eine Verwendungsart des Schiffsymbols zu erwähnen: das Weib als Schiff. Im Midrasch findet sich dieser Vergleich in einem an Gen 20, 17 anknüpfenden Gleichnis, das auf den Umstand Bezug nimmt, dass Abraham, während seine eigene Frau unfruchtbar war, sich für die Frau Abimelechs eingesetzt und durch sein Gebet für sie den Kindersegen erwirkt hat ²⁾: „Dies gleicht dem Freunde ³⁾ eines Königs, dessen Schiff

¹⁾ בבי מרעיה — wörtl. „im Hause seiner Krankheit“. Midr. Jona (104, Z. 3) liest hier נתפס ביסורין „vom Leiden erfasst“.

²⁾ PesRK XLII, 177 a: לאוהבו של מלך שהיתה ספינתו תפוסה כל זמן אנגריא שנים הרבה. אמרו לו הספינה של אוהבך תפוסה ולא התריח עליה

die ganze Zeit des Frondienstes ¹⁾, viele Jahre lang, beschlagnahmt blieb. Man sagte (zu dem König): 'Das Schiff deines Freundes ist beschlagnahmt, aber er bemüht sich nicht, es frei zu bekommen. Und jetzt befreit er fremde Schiffe, während sein eigenes nicht freigegeben wird. Er verdient die Freigabe seines Schiffes.' So war es dem auch, als Abraham für Abimelech und sein Weib gebetet hatte, und sie Kinder zeugten — da erhoben sich die Engel und begannen zu schreien, indem sie sprachen: 'Herr der Welt, Sara war unfruchtbar alle diese Jahre, und das Weib Abimelechs war unfruchtbar . . .' (Schluss fehlt)''

Schon in der Bibel (Prov 31, 14) wird die gute Hausfrau mit einem Kaufmannsschiffe verglichen, das von fernher die Nahrung holt. Ein anderes tertium comparationis liegt dem deutschen Sprichwort zugrunde, welches lautet ²⁾: „Das Schiff gleicht dem Weib, den Menschen trägt beider Leib." In dem antiken Schrifttum findet sich das Schiffsymbol auch im obszönen Sinne angewendet ³⁾. Die Hetären bezeichnete man als die „Räuberschiffe der Venus" (τὰ ληστρικά τῆς Ἀφροδίτης ⁴⁾), bei Plautus wird eine gewinn-süchtige Dirne *navis praedatoria* genannt ⁵⁾.

לפנותה. ועכשיו של אחרים הוא פונה ושלו אינה נפנית. כדי הוא שתתפנה. כך כשנתפלל אברהם על אבימלך ועל אשתו וילדו עמדו המלאכים מצווחים ואומרים רבש"ע שרה הייתה עקרה כל השנים הללו ואשתו של אבימלך הייתה עקרה.

³⁾ Vgl. Pauly-Wissowa, 39. Halbband, 1941, sv. *Philos*; Erman-Ranke S. 84.

¹⁾ ἀγγαρεία — vgl. L. Brehier, *Les institutions de l'empire byzantin* (Paris 1949) S. 265.

²⁾ K. F. W. Wander, *Deutsches Sprichwörterlexikon* Bd. IV (1876) Sp. 166, Nr. 18. Vgl. auch das Sprichwort „A ship and a woman are ever repairing"; W. G. Smith, *The Oxford dictionary of English proverbs* (1935) S. 27.

³⁾ Navis für pudenda mulieris — Belege bei Klotz, *Handwörterb. d. latein. Sprache* II (1857) 483 a.

⁴⁾ *Anthol. gr.* V, 161 (übers. W. R. Paton, *The Greek anthology* I, 1927, S. 204); zit. bei Liddell-Scott II, 1216 b.

⁵⁾ Inowracławer S. 76.

ANHANG II

VERZEICHNIS DER IN TALMUD UND MIDRASCH ALS „GERECHT“ BEZEICHNETEN ALTTESTAMENTLICHEN PERSÖNLICHKEITEN

In dem folgenden Verzeichnis sind zunächst in Auswahl diejenigen Stellen angegeben, wo sich das Wort צדיק in prädikativer Stellung findet. Die Umschrift der Namen richtet sich nach der Zürcher Bibel.

- Aaron: Sifre Dt § 305, p. 326. Tanch. schemini 3; ibid. chukkath 14. Num. R. XIX. 6, 80 c.
Abel: Tanch. B. Balak 16; Tanch. ibid. 11. Num. R. XX. 18, 86a. (Ascens. Jes. 9, 28 bei Hennecke p. 311).
Abraham: b. Bereach. 9 b. BM 86 b. Synh. 96 a. Tos. Sota VI, 6. Mech. RSBJ p. 127. Sifre Dt § 33, p. 59 (und sonst sehr oft).
Adam: Gen. R. LVIII, 622. Lev. R. XXX. 3, 43 d. Midr. Ps. XXXIV. 1, 123 a. Num. R. XIV. 12, 62 c.
Aithophel: Midr. Ps. LIII. 2, 144 b sq.
Amos: b. Pesach. 87 b.
Amram: PesRK I, 1 b. PesR V, 18 b. Gen. R. XIX, 176.
Aner, Eskol, Mamre: Gen. R. LVIII, 621, 622.
Asa: PesRK XXVIII, 180 b. Lev. R. XXX. 3, 43 d.
Benjamin (der Stamm): b. Joma 12 a.
Bezaleel: Tanch. B. wajjera 7; ibid. wajjikra 5.
Boas: Sifre Dt. § 33 p. 60. PesRK VI, 59 a (u.ö.).
Daniel und seine Gefährten: Gen. R. XCVII, 1211; 1213. Cant. R. IV. 4, 25 b. Ruth R. VII. 2, 11 d.
David: Mech. p. 182. Midr. Tan. p. 14. Sifre Dt. § 33 p. 60. Lev. R. XXXI. 2, 52 c. Ginze Schechter I, 167.
Eli: Tanch. B. zaw 13. Tanch. ibid. 10. Midr. Sam. VII. 4, 13 a; ibid. VIII. 9, 16 a.
Elia: Tanch.mas'e 8. PesR XI, 45 b. Gen. R. XXXIII, 309.
Elieser (Gen 24): Num. R. XXI. 20, 91 b.
Eliphas b. Esau: Tanch. B. wajjera 38. Dt. R. II. 20, 102 c. AgBer LVI, 47 a.
Elisa: Sifre Dt 33 p. 60.
Elkana: Num. R. X. 5, 36 d. Esth. R. VI. 1, 10 a. AgBer L, 42 b.
Esra: PesRK XX, 142 a. Cant. R. IV. 4, 25 b; ibid. V. 5, 30 c.
Henoeh: Tanch. B. bemidbar 32 = Tanch. ibid. 26 = Num. R.V. 3, 16 b. (vgl. dagegen Gen. R. XXV, 238).
Hiob: Gen. R. LVII, 618. b. BB 15 b (חסיד). Cf. j. Sota 20 d.
Hiskia: b. Berach. 10 a. PesRK XXVIII, 180 b. Ruth R. VII. 2, 11 d.
Jakob: Mech. p. 182. Synh. 95 b. Gen. R. LXIII, 692 u.ö.
Jakobs Söhne: Lev. R. XXXVI. 5, 53 b. Tanch. B. wajjeze 4 g.E.

- Iddo: Tanch. toledoth 12; *ibid.* ki tissa 6.
 Jesaja: Berach. 10 a.
 Jona: Midr. Ps. XXVI. 7, 110 b.
 Josaphat: PesRK XXVIII, 180 b. Gen. R. XCVII, 1211. Lev. R. XXX. 3, 43 d. Tanch. Pinchas 3.
 Josef: Tos. Berach. IV, 16. b. Meg 13 b; 16 a. Kethub. 111 a. Gen. R. LXXXIV, 1021. Midr. Prov. I. 10, p. 44 u.ö.
 Josia: Gen R. XCVII, 1211. Tanch. B. bereshith 30. Ruth R. VII, 2, 11 d.
 Josua: Sifre Dt § 306, p. 333. Midr. Sam. VIII. 9, 16 a; *ibid.* XV. 2, 25 a; XVI. 1, 26 a.
 Jotham: Gen. R. LXIII, 678. Lev. R. XXXVI. 3, 53 a.
 Isaak: Sifre Num § 133, p. 176. PesRK III, 22 b. PesR V, 18 b. Lev. R. II. 10, 5 a. Num. R. XI. 2, 42 b u.ö.
 Juda: Lev. R. II. 10, 5 a.
 Kahath: PesRK I, 1 b. Gen. R. XIX, 176. Num. R. XIII. 2, 51 b.
 Kis: Esth. R. VI. 1, 10a.
 Levi: PesRK I. 1 b. PesR V, 18 b. Gen. R. XIX, 176.
 Levi (der Stamm): Tanch. bemidbar 15; be-haalotecha 8. Num. R. III. 1, 8 b; XV. 12, 66 a.
 Lot: Tanch. B. bemidbar 30. Tanch. *ibid.* 26. Num. R.V. 3, 16 c; X. 5, 37 a. (vgl. auch Sifre zuta p. 316).
 ungünstig beurteilt: Joma 38 b. Gen. R. p. 394, 395. Tanch. B. Balak 17, Tanch. wajjescheb 6; wajjeze 10. PesR III. 10 a (לוט הרשע). AgBer XXV, 22 a.
 Manoah: Esth. R. VI. 1, 10 a.
 Mardochai: Meg. 13 b. PesRK XX. 142 a. Cant. R. IV. 4, 25 b u.ö.
 Messias: PesR XXXIV, 159 b. Gen. R. XCVII, 1213. Ruth R. VII. 2, 11 d. Midr. Ps. II, 10, 15 a.
 Methusalah: Midr. Abkir in Jalkut Gen § 42.
 Mose: Mech. p. 192. Mech. RSBJ p. 5. j. Berach 13 d, Midr. Tan. p. 14. Tos. Sota VI, 7. b. Sota 12 a u.ö.
 Noah: Tanch B. wajjischlach 8. Midr. Ps. XXXIV. 1, 123 a. Lev. R. II. 10, 5 a. Num. R. V. 3, 16 c; XIV. 12, 62 c.
 Obadja: Joma 38 b. Sifre Num. § 133 p. 176.
 Ruben: Gen. R. XCVII, 1205; Schabb. 55 b (seine Sünde mit Bilha — Gen 35, 22 — wird bestritten, vgl. Bacher, AgTA II, 434; AgPA I, 84. Auf eine solche Weise wird auch David gerechtfertigt, vgl. Midr. Tan. p. 213 und Sifre Dt § 347 p. 404: „Niemand wird Verdienst in Schuld oder Schuld in Verdienst verwandelt, es sei denn im Falle Rubens und Davids.“
 Salomo: Schabb. 56 b. Tanch. B. bereschith 30. Lev. R. XXXVI. 2, 52 c.
 Samson: Num. IX. 24, 29 c.
 Samuel: j. Bikkur. 64 d. Tanch. B. zaw 13. Midr. Sam. VII. 4, 13 b.
 Saul: Tanch. B. emor 4; Tanch. *ibid.* 2. Gen. R. LIV, 580. Esth. R. VI. 1, 10 a. PesRK X, 85 a. Lev. R. XXXVI. 7, 38 b.
 Sem: Gen. R. XXVI, 246. Tanch. B. toledoth 23. MG Gen 11. 10, p. 201. Ahnherr aller Gerechten: PRE XXI, 18 c; XXII, 19 a (vgl. Stein, *Philo und der Midrasch*, p. 15). Schatzhöhle 6, 14 (cf. 6, 2 sq.) Aphrah. hom. XIII. 7, col. 556; XXXIII. 14, col. 41.
 Seth: Tanch. Noah 5. Ginzberg, *Legends* V, 148 f., Anm. 50 und 52.
 Zedekia: Schabb. 149 b. Als ein Frevler bezeichnet: Tanch. B. wajjeze 14. AgBer XXV. 2, 30 b.
 Zelopphad: Schabb. 96 b.
 Zephanja: Meg. 15 a.

Frauen:

Esther: Midr. Sam. XXXII. 4, 49 a. Esth. R. VI. 6, 10 c.

Hanna: PesR XLIII, 181 a. Midr. Sam. VI. 2, 12 a.

Lea: Tanch. wajjeze 5.

Mirjam: Sifre Dt § 305 p. 326. Midr. Prov. XIV. 1, 37 b.

Naemi: Ruth R. VI. 2, 11 a.

Rahel: Tanch. wajjeze 1.

Rebekka: Sifre Num § 133 p. 176. Gen. R. LXIII, 681. Synh. 39 b.

Ruth: PesRK VI, 59 b. PesR XVI, 82 a. Gen. R. LXVIII, 775.

Sara: Gen. R. XX, 188; XLV, 457; XLVII, 471 etc.

Töchter des Aner, Eskol und Mamre: Gen. R. LVII, 614.

Töchter Zelophhads: BB 119 b. Tanch. B. Pinchas 8. Num. R. XXI. 11, 190 a.

Das Wort צדיק erscheint ferner auch in attributiver Stellung (פלוני הצדיק). Es ist ein Irrtum, wenn zuweilen behauptet wird, dies sei nur bei Josef der Fall — so zuletzt A. S. Yahuda in *Goldziher Memorial Volume I* (1948) p. 296. Zwar ist dies bei Josef am häufigsten der Fall, doch darf diesem Umstande keine besondere Bedeutung zugeschrieben werden. Ein Gerechter wird besonders oft mit diesem Attribut versehen, wenn er einem Frevler (der dann das Attribut הרשע trägt) gegenübergestellt wird, so z.B. in Ex. R. IX. 1, 20 b, wo Noah der Gerechte und Hiskia der Gerechte Pharao dem Frevler gegenübergestellt werden.

Das Attribut findet sich in Verbindung mit den folgenden alttestamentlichen Persönlichkeiten:

Aaron: Tanch. B. Korach 14. Dt. R. VI. 11, 113 a.

Abraham: Targ. Eccl. 7, 28. Tanch. B. mikkez 10; schemini 3. PesR III, 10 a.

Midr. Ps. CXVIII. 1, 124 a. AgBer XXII. 1, 19 a.

Amram: Mech. RSBj p. 3.

Benjamin: Sifre Dt § 352 p. 413.

Daniel: Tanch. mischpatim 4.

David: Gen. R. XCVII, 1210. AgBer XXXV. 1, 30 a.

Eli: Gen. R. LXXXV, 1046. Tqanch. B. schemini 1; Tanch. ibid. 2.

Elia: Synh. 63 b. DtR Lieberman p. 73.

Elkana: AgBer L, 43 a.

Hiskia: Ex. R. IX. 1, 20 b.

Jakob: Sifre Dt § 336 p. 386. Midr. Tan. p. 205. Tanch. B. toledoth 14.

Josef: ARN rec. A XVI, 32 a. Ginze Schechter I, 196. SER XVII, p. 85.

Gen. R. XCI, 1118 u.ö. (Ascensio Jes. 4, 22. Koran 12, 46).

Isaak: Tanch. B. toledoth 8. PesR XII, 48 b.

Juda: Gen. R. XCVII, 1216.

Mardochai: Meg. 10b.

Messias: MZ Cant IV. 11, 15 a. AgSchir 1055.

Methusalah: Tos. Sota X, 3. Gen. R. XXXII, 293. MG Gen 26. 13, p. 155.

Mose: M. Nedarim III, 11. ARN rec. A II, 5 a u.ö.

Noah: Synh. 108 a; b. Tanch. B. Noah 6. Num. R. XIV. 12, 62 b.

Sacharja: Eccl. R. III. 16, 12 a.

Samuel: Schabb. 56 a. Tanch. B. Korah 19. Midr. Ps. XXVI, 7, 110 a.

Sem: Midr. Ps. LXXVI. 3, 171 b.

Frauen:

Esther: Meg. 10 b. Tanch. beschallach 28.

Lea: Tanch. wajjeze 8.

Mirjam: Sifre Dt § 1, p. 5. Midr. Tan. p. 259. Dt. R. VI. 8, 112 d u.ö. (vgl. Koran 5, 79).

Das Attribut **הרשע** erscheint als epitheton constans besonders hervorragender Frevler, wie Haman (Thr. R. II. 4, 56 a Buber), Bileam (Mech. p. 188), Pharao (Sota 12 a), Sanherib (Synh. 95 b) und Titus (Sifre Dt § 328, p. 378).

VITA

Ich, Rudolf Mach, wurde als Sohn des Wenzel, Kaufmann, und Ottilie, geb. Fuchs, am 28. Oktober 1922 in Prag geboren. Nach einer kriegsbedingten Unterbrechung meines Mittelschulstudiums bestand ich im Herbst 1945 die Maturaprüfung am Humanistischen Gymnasium in Prag XI. Im gleichen Jahre immatrikulierte ich mich an der Philosophisch-historischen Fakultät der Karlsuniversität, wo ich während der Dauer von vier Semestern (WS 1945/46 — SS 1946, WS 1947/48 — SS 1948) bei den Herren Patočka, Růžička, Rypka, Skalička, Svoboda und Tauer studierte.

In Basel (WS 1946/47 — SS 1947, WS 1948/49 — WS 1951/52) besuchte ich Vorlesungen und Übungen bei den Herren H. Barth, Baumgartner, Bertholet, Eichrodt, Geiger, Jaspers, Meier, Meuli, F. Speiser, J. J. Stamm und Tschudi. Allen meinen Lehrern, insbesondere aber den Herren Professoren Baumgartner und Meier, gebührt mein aufrichtiger Dank.

Im Februar 1953 wanderte ich nach den Vereinigten Staaten aus. Vom Herbst 1953 bis Sommer 1954 wirkte ich als *teaching fellow* an der Kennedy School of Missions, The Hartford Seminary Foundation, in Hartford, Connecticut. In 1954-55 studierte ich an der Graduate School of Librarianship, University of California, in Berkeley, California, wo ich den Grad des M.L.S. (Master of Library Science) erwarb. Seit September 1955 bin ich als „Lecturer in the Department of Oriental Studies and Curator of the Garrett Collection of Near Eastern Manuscripts“ an der Universität Princeton tätig.

